PLATON'S PHAEDROS.

LXV. 64

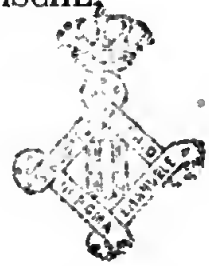
NAZIONALE
1
18 -I
20
VITT. EMANUELE
BIBLIOTECA
ROMA

Ueber

PLATON'S PHAEDROS.

Von

Dr. AUGUST BERNHARD KRISCHE,
Professor in Göttingen.



Abgedruckt aus den Göttinger Studien. 1847.

Göttingen
bei Vandenhoeck und Ruprecht.
1848.

Ueber

Platon's Phaedros.

Von

A. B. Krische.

Der Dialog Phaedros ist das geistreichste Werk Sokratisch-Platonischer Kunst; künstlerischen Verstand lässt er um so mehr erwarten, als Platon in ihm seine technischen Grundsätze am klarsten darlegt. Mochte man im Alterthum schon von dieser Seite das Gespräch den berühmtesten Schriften des Denkers zuzählen (s. Dionys. Hal. de Admir. vi dic. in Dem. c. 7 init. und Epist. ad Pomp. c. 2 p. 762, 11 Reiske), so konnte doch weder die Art, wie der philosophische Künstler in ihm das dramatische Leben, die mimische und ironische Kraft zur Nachbildung der Wirklichkeit ausprägt, eine Verständigung über die wahre Abfassungszeit der Schrift hervorrufen, noch die Weise, wie er die vermeintlich verschiedenartigsten Elemente der Forschung dem minder scharfen Auge weniger ineinander zu verarbeiten, als in loser Verknüpfung nebeneinander zu stellen scheint, eine Einigung über die Tendenz derselben möglich machen. Denn wenn der Platoniker Thrasyllos dem Gespräche die Beischrift ἢ περὶ ἔρωτος lieh (bei Diog. L. III, 58, vgl. Max. Plan. Schol. ad

Hermog. Rhetor. in Rhet. Gr. Vol. V, p. 513 Walz; darnach zählt Diogenes selbst den Dialog zu den ethischen oder Sokratischen, vgl. III, 50 u. 56), Andere hingegen den Zusatz *περὶ ψυχῆς* (Clem. Strom. V p. 572 D Sylb. oder p. 678 Pott., wo Phaedr. p. 247 B gemeint ist), oder *περὶ καλοῦ* (nach d. Cod. Clark. und 2 Florent. mit Ficin; vgl. Gregor. Cor. ad Hermog. de Meth. gravit. in Rhet. Gr. Vol. VII, P. 2, p. 1222) wählten, so giebt uns jetzt Hermias entschieden zu verstehen, nicht etwa über die ursprüngliche Aufschrift *Φαῖδρος*, welche zwei Hauptnormen der Platonischen Kritik, die Platonische Technik (vgl. Dionys. Hal. a. a. O.) und das ausdrückliche Zeugniss des Aristoteles (Rhet. III, 7 p. 1408, b 20 Bekk.) feststellen, zweifelhaft zu werden, sondern in diesen abweichenden Angaben verschiedene Versuche jüngerer Platoniker, den Zweck des Dialogs philosophisch zu bestimmen, wiederzuerkennen, in Folge deren wir uns nicht wundern dürften, wenn wir noch Beischriften, wie *περὶ ῥητορικῆς*, oder *περὶ ἀγαθοῦ*, oder *περὶ τοῦ πρώτου καλοῦ*, oder nach der vom Hermias gebilligten Bestimmung des Iamblichos *περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ* erhielten (s. Hermias Introd. in Phaedr. p. 62 sqq. Ast). Geschichtlich haben wir zuerst dem Thrasyllos (Diog. L. III, 57) dieses Verfahren zuzusprechen, welches ursprünglich aus dem Bedürfniss seiner neuen Anordnung der Platonischen Schriften erwachsen, nachher, wie auch Theons Aufzählung (in der Arabischen Biographie des Platon nach Casiri in der Bibl. Hisp. Escur. I, p. 302) zeigt, üblich, aber ganz geeignet war, die Leser in Bezug auf die Haupttendenz der Gespräche irre zu leiten. Sollen wir dagegen in Betreff der Zeit, in welcher der Phaedros verfasst ist, annehmen, Platon habe ihn zuerst geschrieben, so würden wir uns den Verfasser wiederum nicht mehr als unmittelbaren Schüler des Sokrates, sondern schon als Vorstand der Akademie denken müssen, wenn einer andern Angabe zu Folge die am Schluss des Gesprächs beigefügte Weissagung über den Isokrates in Wahrheit auf den ältern Redekünstler zu

beziehen wäre. Alle drei Griechische Biographen enthalten die Nachricht, der Phaedros sei die Erstlingsschrift des Platon; Diogenes nennt den Euphorion und Panaetios als seine Gewährsmänner, fügt aber, um diese Priorität zu begründen, selbst bei: *καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα* (III, 37. 38), offenbar mit Rücksicht auf die behandelte Liebe, insofern, wie Aristoteles sagt, *οἱ νέοι ἐρωτικοὶ* sind (Eth. Nic. VIII, 3, 5); während Olympiodoros, dieselbe Nachricht schon mit *ὡς λέγεται* begleitend, auf den dithyrambischen Charakter des Dialogs als Merkmal der höchsten Jugendlichkeit hinweist (Vita bei Westerm. *Βιογρ.* p. 384, 60; hierauf bezieht sich der Schol. in Phaedr. init.), worin ihm zuletzt der Anonymus (bei Westerm. a. O. p. 391, 95) gefolgt ist. Scheiden wir so, was zunächst der uns bekanntere Panaetios gemeldet, von dem Zusatz jüngerer Compilatoren aus, so dürfen wir in dieser in der Geschichte der Platonischen Schriften ganz vereinzelt dastehenden Angabe durchaus nicht eine aus älterer und wohl gar Platonischer Zeit überlieferte Thatsache festhalten, sondern ihr, genau genommen, nur eine literärhistorische Bedeutung zusprechen, welche, wenn sich einer tiefern Forschung selbst das Gegentheil bewähren sollte, ohne alle geschichtliche Geltung bleiben muss. Panaetios hatte sich mit Platon, den er als den Homer der Philosophen bezeichnete (Cic. Tusc. D. I, 32, 79), in der Absicht beschäftigt, um zunächst die Härte der Stoischen Ethik durch Vermittlung der alten Akademie zu mildern und dadurch den neuen Stoicismus mit dem Leben zu versöhnen (vgl. Cic. de Fin. IV, 28, 79); seine Platonischen Studien sollen ihn auch auf die Untersuchung über die Aechtheit der Dialoge geführt haben (Diog. L. II, 64; vgl. III, 37), mit welcher er als Schüler des Krates und Aristarchos (Strabo XIV, p. 993 C) zugleich grammatische Forschungen verbunden haben mochte (s. Eust. ad Odyss. ψ p. 1916). Ohne Zweifel hatte er dadurch seinen Schüler Posidonios zum Erklärer des Platon gebildet (vgl. Sext. adv. Math. VII, 93; Plut. de Anim. procreat. c. 22;

Theon. Smyrn. in Math. Plat. p. 162; Procl. in Parm. T. VI, p. 25. 26 Cous.; Hermias in Phaedr. p. 114). Dass Panaetios dem Phaedon nach einem falsch verstandenen Epigramm (Anthol. Gr. IX, 358 Jac.) die Aechtheit abgesprochen (Asclep. in Arist. Met. p. 576, a 39 Br.), was mithin von dem Phaedros nur irrthümlich gelten kann (bei David in Arist. Categ. p. 30, b 9), haben wir bereits nach seiner wahren Bedeutung gewürdigt (s. meine Forschungen I, S. 408. 9); liess er dagegen die Reihe der Dialoge mit dem Phaedros eröffnen, so verstehen wir ihn nur so, dass er bemüht war, die schon in der Alexandrinischen Zeit vermisste wahre Folge der Platonischen Schriften auf die Zeit der Abfassung zurückzuführen. Den Panaetios müssen wir darum unter jenen Ungenannten bei Diogenes L. (III, 62) aufsuchen, welche den Phaedros an die Spitze der Dialoge gebracht haben sollen [1]). Von den Bestrebungen seiner Schule aus (s. Kleanthes bei Diog. L. VII, 175; Persaeos das. §. 36; Ariston das. §. 163; Posidonios das. §. 91 und 129) wird er ihn als einen *προτρεπτικὸς λόγος* aufgefasst und geordnet haben; bemerkt uns daher Hermias, dass Einige den Dialog für einen *προτρεπτικὸς εἰς*

[1]) Aus den verschiedenen Angaben bei Diogenes a. O. ersieht man, dass es den Kritikern des Alterthums eben so schwer wurde, das Princip, welches man der Anordnung der Platonischen Dialoge zum Grunde zu legen habe, zu finden und gehörig durchzuführen, als die entscheidenden Normen für die Aechtheit derselben nachzuweisen. Hauptsache war hier die richtige Auffassung der Werke, da man ihre ursprüngliche Folge nicht mehr kannte; allein bis zum vollkommnen Verständniss der Dialoge sind die Platonischen Studien im Alterthum nie gediehen. Mit welcher Schrift die Lectüre zu beginnen sei, darüber wurde verschiedentlich entschieden, je nachdem man, so viel wir aus jenen Angaben ermitteln können, entweder die Form (vgl. Diog. L. III, 49. 50) in die Eintheilung eingreifen liess, oder den Inhalt zum Standpunkt nehmend, es auf eine Einleitung in die Philosophie, oder in die Sokratisch-Platonische oder in die Platonische Lehre absah und bei letzterer entweder die Ethik oder die Dialektik oder die Physik zu oberst stellte.

φιλοσοφίαν angesehen (Introd. in Phaedr. p. 62), so kann uns auch hier der Stoiker nicht mehr entgehen, dessen Auffassung sich später in jener Form des Berichts erhalten hat. Von einem andern Gesichtspunkte aus müssen wir dagegen Ciceros Angabe beurtheilen, wornach Platon über den Isokrates nach dem Erfolg geweissagt, also das Gespräch weit später geschrieben haben soll, als die dialogische Einkleidung anzunehmen gestatte (s. Orator c. 13, 41. 42; vgl. de Optimo gen. or. c. 6, 17), was freilich aus den Worten, denen sich Tullius anschliesst, gar nicht gefolgert werden kann und darf. Allerdings bewährt sich uns Cicero als einen fleissigen Leser des Platonischen Phaedros, dessen künstlerische Anlage sich ihm selbst zur Nachahmung empfahl (de Orat. I, 7, 28; de Legb. II, 3, 6, vgl. Plat. Phaedr. p. 229 A. B, 230 B); durch wörtliche, obwohl öfter ungenauere Uebertragungen (s. de Rep. VI, 25, Tusc. D. I, 22. 23; vgl. de Senect. o. 21, 78, de Nat. D. II, 12, 32 nach Phaedr. p. 245 C sqq.; sodann Cic. de Fin. II, 16, 52, de Off. I, 5, 14 nach Phaedr. p. 250 D) und ausdrückliche Anführungen (de Fin. II, 2, 4 nach Phaedr. p. 237 B sqq.; de Divin. I, 1, 1 nach Phaedr. p. 244 B sqq.; de Divin. I, 37, 80, de Orat. II, 46, 194 nach Phaedr. p. 245 A.; Orator c. 12, 39 nach Phaedr. p. 266 E; Orator c. 4, 15 nach Phaedr. p. 270 A), so wie durch indirecte Bezugnahmen (s. Orator c. 33, de Orat. I, 42, vgl. Phaedr. p. 237 B sqq.; s. de Fin. II, 9, 26 mit Phaedr. p. 265 E; de Orat. I, 31, Academ. I, 8, 32 mit Phaedr. p. 270 B, 271 A) giebt er uns unzweideutig zu bedenken, dass er dieser Lectüre nicht unbedeutende Elemente seiner philosophischen Bildung verdanke, was wir hier recht hoch zu veranschlagen haben, weil Cicero sonst einen guten Theil der dialektischen Gespräche des Platon nicht einmal erwähnt. Kann aber schon sein Zeugniss bei Fragen über die Aechtheit der Platonischen Schriften nur einen bedingten Werth erhalten, da er die Epinomis (vgl. de Orat. III, 6, 21 mit Epinom. p. 992 A), noch mehr den fünften (ad Famil. I, 9, 18), den siebenten (ib. und

Tusc. D. V, 35, 100, de Fin. II, 28, 92) und den neunten Brief (de Off. I, 7, 22, de Fin. II, 14, 45) als Platonisch anführt, so muss sein Ausspruch über die spätere Abfassungszeit des Phaedros um so mehr an Bedeutung verlieren, als wir dort in der rhetorischen Schrift gewahren, dass er eine Voraussetzung seiner dialogischen Kunst, die für seine eignen Schriften bis zum Jahr 709 u. c. Gültigkeit hatte (s. meine Schrift über Cicero's Akademika S. 10 und 48), zum Maassstabe nimmt. Wie er darnach fordert, dass zwischen der fingirten Zeit des Gesprächs und der wirklichen Zeit der Abfassung desselben ein weiter Zwischenraum liegen müsse, so urtheilt er auch auf eigne Hand von dem Platonischen Dialog schlechthin so, dass sein Verfasser eigentlich von dem ältern Redner schreibe, was er künstlerisch den Sokrates von dem jungen Isokrates ahnen lasse.

Aus dieser Analyse stellt sich mit Entschiedenheit heraus, dass in den abweichenden Angaben des Alterthums nur verschiedene Auffassungsweisen, welche sich auf den Dialog selbst stützten, gesucht werden dürfen; haben sie für uns keine geschichtliche Bedeutung, so möchten wir selbst einmal dem Platonischen Kunstwerke eine sorgfältige Forschung widmen und den wundervollen Bau der Sokratik prüfen, um nach Ausscheidung dessen, was die philosophische Kunst in der Nachbildung des wirklichen Lebens erzeugt, bestimmte Momente zu gewinnen, die unabhängig von dem Gewicht neuerer Urtheile, vielleicht dazu beitragen werden, über das Ganze einiges Licht zu verbreiten. Wir eröffnen unsere Untersuchung damit, die äussere Zurüstung des organischen Baus zu ermitteln.

Sokrates und Phaedros sind die Personen des philosophischen Dramas; Hermias (p. 65) will noch den Lysias beifügen, weil er die vorgelesene Rede für ein Werk dieses Logographen hält (p. 77), verkennt aber dadurch die dramatische Bedeutung des Phaedros. Platons mimische Meisterschaft, worin er fast seine ganze Kunst erschöpft, tritt hier

in der Charakterzeichnung beider Gesprächsführer in entgegengesetzten Zügen heraus; wie sie überhaupt voraussetzt, dass die Personen des Dialogs wirkliche seien, deren Wirklichkeit sie darin ausprägt, dass sie dieselben nicht bloss nach ihrer äussern Erscheinung, sondern auch nach ihrer eigenthümlichen Sprache, Darstellung und Denkart graphisch schildert, so will sie auch in unserm Gespräch geschichtliche Personen zeichnen, nicht bloss zum Scherz, sondern auch um den höchsten Ernst des Lebens zu erreichen. Die scherzhafte Mimik fällt ganz auf Phaedros zurück, dessen strenggeschichtlicher Charakter zugleich durch die Sokratische Ironie gefärbt erscheint, welche bei Platon gerade da, wo er die Methode seines Lehrers im Angesicht der Gegner Sokratischer Weisheit und Gesinnung mit Würde nachbildet, eine besondere Heiterkeit und Wahrheit des Lebens verbreitet. Phaedros ist der Sohn des Pythokles aus dem Demos Myrrhinus (s. Phaedr. p. 244 A). Dass Platon bei der Wahl dieses Mannes einen chronologischen Fehler begangen habe, wie Athenaeos (XI, 113, p. 505 E) behauptete, erklärt sich uns nur so, dass Letzterer, der absichtlich den Platon zu schmähen sucht, von Alexis Komödie *Φαῖδρος* aus auf eine ältere Person zurückschloss; der Komiker hatte dort die vom Platon in dem Phaedros und Gastmal dargelegte Meinung von der Liebe durchgezogen (s. Athen. XIII p. 562 A), aber selbst dabei für die Person des Phaedros angedeutet, was der Redner Lysias offenbar von dieser erzählt (de Aristoph. bon. §. 15 [1]), dass er anfangs reich gewesen, nachher ver-

[1]) Ueber die Beziehung dieser Stelle auf Sokrates Zeitgenossen hat man sich jetzt wohl verständigt; vgl. Schiller Analecta ad Lysiae Orat. in s. Andocides p. 99; Bergk daselbst p. 132 flg.; Droysen im Rhein. Mus. v. Welcker u. Nake III S. 192, 20. Auf den bei Lysias genannten Schwager des Phaedros, Philomelos, den Sohn des Philippides (Grossvaters des Protagoreers bei Plat. Prot. p. 315 A; vgl. Boeckh im Corp. Inscr. I, p. 344), bezieht jetzt Bergk nach einer brieflichen Mittheilung die von Stephani (im Rhein. Mus. v. Welcker u.

armt sei (s. Athen. a. a. O. und IV p. 165 E), welchen Reichthum uns Platon selbst noch in der wenn auch scherzhaft gemeinten Gelobung einer goldenen Bildsäule (Phaedr. p. 235 D, 236 B) an ihm erkennen lässt. Andere hingegen hielten den Phaedros sogar für den Geliebten des Platon (Diog. L. III, 29. 31), ein Verhältniss, das sie dem Denker von dem Gespräch aus angedichtet haben müssen, in welchem man jenen Knaben, an den Sokrates nach Lysias Vorbilde seine beiden Reden richtet (s. nachher), in derselben Art mit Phaedros verwechselte, wie es schon in Lysias Rede geschehen war (s. Hermias Introd. p. 59 und Gregor. Cor. ad Hermog. de Meth. grav. in Rhet. Gr. Vol. VII, P. 2, p. 1162, 14); Phaedros sollte dann nach dieser Vermischung der Liebling des Sokrates sein (s. Athen. XI p. 505 E), was zuletzt nach jener unplatonischen Entscheidung der Frage, unter welchen Personen der Schreiber der Dialoge seine Ansichten vortrage (bei Diog. L. III, 52), auf Platon selbst zurückgedeutet werden musste. Platon lässt denselben Phaedros mit Eryximachos und Andern den gelehrten astronomischen Erörterungen des Hippias von Elis über die Natur und die Himmelserscheinungen im Hause des Kallias beiwohnen (Prot. p. 315 C). Im Gastmal (p. 176 D) gesteht der Myrrhinusier, dem Arzt Eryximachos immer zu folgen, besonders wenn er etwas in ärztlicher Rücksicht erinnere (vgl. Phaedr. p. 268 A); dort hat er (p. 177 A) eigentlich das Gespräch über die Liebe, welches Eryximachos vorschlägt, angeregt (daher *πατὴρ τοῦ λόγου* p. 177 D), indem er sich gegen diesen beklagt, dass noch kein einziger Dichter jemals auf den Eros ein Lobgedicht gemacht. In der ersten erotischen Lobrede des Gastmals (p. 178 A — p. 180 B) bewährt sich Phaedros als Freund

---

Ritschl IV S. 37) bekannt gemachte Inschrift, welche mit der im Corp. Inscr. nro 213 p. 343, die den Philomelos nach dem Archonten Euklides mit einem Männerchor an den Thargelien siegen lässt, einer und derselben Zeit angehöre.

der Dichter und der Mythen, um die Würde und Macht des Eros zu preisen. Er erscheint als leidenschaftlicher Erotiker; die Absicht seiner Rede geht unzweideutig dahin, den Liebhaber höher zu halten und den Geliebten durch Verheissung des schönsten Lohns für den Liebhaber zu gewinnen. Seine Sprache ist geschmückt und geziert und offenbar den Lysianischen Liebesreden mimisch nachgebildet. Im gleichnamigen Dialog ist sein Charakter noch schärfer und geschichtlicher ausgeprägt; seiner Persönlichkeit nach müssen wir uns ihn auf den Grund der scherzhaften Drohung p. 236 D (vgl. Philcb. p. 16 A, Polit. I p. 327 C) jünger als den Sokrates denken, aber dabei als einen für seine Gesundheit sehr besorgten Mann, der auf die Vorschriften des Arztes, hier seines Freundes Akumenos, Vaters jenes Eryximachos (p. 268 A), genau achtet (p. 227 A), ja sich selbst über die wissenschaftliche Grundlage der Heilkunst durch die Beschäftigung mit Hippokrates Schriften zu unterrichten weiss (p. 270 C, s. dazu Galen. in Hippocr. de Nat. hom. I, Prooem., vgl. de Elem. sec. Hippocr. I, c. 1. 2, de Hippocr. et Plat. decr. IX, c. 6). Durch die von Akumenos anempfohlene Bewegung im Freien mag Phaedros seinen Sinn für Naturschönheiten geweckt haben, für welche er sich in seiner sentimentalen (p. 229 A. B), nachher von Sokrates (p. 230 B. C) scherzhaft und ironisch überbotenen Schilderung empfänglich zeigt; weichlich von Natur, darum in den heissesten Sommertagen unbeschuht (p. 229 A), sucht er auch für die mit Sokrates zu pflegende Unterhaltung den angenehmsten Ruheplatz auf (p. 229 B, 230 B; vgl. die darauf anspielende Schilderung des verweichlichten und verzärtelten Lieblings p. 239 C; daher die scherzhafte etymologische Ausdeutung des Myrrhinusier p. 244 A mit Polit. II p. 372 B), obgleich er selbst der Gegend um Athen nicht recht kundig ist (p. 229 C). Dazu erscheint er als ein grosser Anhänger und Verehrer des Lysias als Redenschreibers (p. 228 A. B, 234 D, 236 B, 237 B, 257 B), der nachher selbst dies befreundete Verhältniss durch die Bemerkung, dass Phaedros

nicht durch eigne Schuld verarmt sei, nicht verläugnen wollte (de Aristoph. bon. §. 15). Um den Logographen zu verstehen, hatte Phaedros das rhetorische Werk des Tisias, welches Gorgias nach Athen mitgebracht hatte (s. Sopat. in Hermog. Rhet. in Rhet. Gr. T. V, p. 7), fleissig studirt (p. 273 B), in Folge dessen er auch ein grösseres Gewicht auf den Ausdruck legt, da Lysias mehr im Formellen seine Kunstfertigkeit bewährt (p. 234 D, 257 A; s. unten); gleichwohl bleibt er ein Laie im Rhetorischen (p. 228 A) und vermag selbst nicht vor staunender Bewunderung die schlau angelegte Verläugnung der Liebe in Lysias Rede zu begreifen, um diese der erotischen Gattung bestimmt zuzuweisen (p. 227 C), geschweige dass er die Arbeit seines Lieblings zu beurtheilen im Stande gewesen (p. 264 B), in der doch alle Forderungen der Technik zurücktreten. Am schärfsten charakterisirt sich Phaedros unersättliche Redelust (p. 242 A. B, 243 E), die er eben vom Lysias hatte, Platon aber umbildet in die Liebe zu unphilosophischen Gesprächen (p. 257 B). Phaedros Redegier tritt im Verlauf des Gesprächs in gesteigertem Grade hervor; eine grosse Steigerung liegt darin, dass er das Loben für ein Geniessen der Lust, welche Unterredungen gewähren, erklärt (p. 258 E). Platon will ihn darum in der schönen Erzählung von der Cicade (p. 259 B flg.; s. nachher) offenbar als den Vertreter seiner geschwätzigen Zeitgenossen ansehen und diese in ihm heiter scherzend durchziehen; er lässt uns darnach die Bedeutung des Vorwurfs p. 275 B. C würdigen, wobei Phaedros mit seinen sophistischen Zeitgenossen auf gleichem Standpunkt steht, weil seine Weisheit auch nur eine erlernte ist, die durch das Ansehen der Person, nicht durch sich selbst geschützt ist. Die κάθαρσις, welche eben das Sokratische Gespräch in ihm bewirken soll, besteht nun darin, dass er seine Verehrung des Lysias fernerhin aufgebe und nicht mehr zwischen der gemeinen und ächten Erotik schwanke, vielmehr lediglich der ächten Liebe und philosophischen Reden sein Leben widme (p. 257 B);

darum erfolgt auch hier an Lysias dieselbe Aufforderung, dass er sich, wie sein älterer Bruder Polemarchos gethan, zur Philosophie hinwende (a. O.).

Zu der ernsten Mimik gehört es dagegen, wenn uns Platon die edle Persönlichkeit des Sokrates in der Darstellung seines äussern und innern Lebens vorführt. Um das im Phaedros entworfene Portrait dieses Weisen richtig auffassen, sowie die geschichtliche Bedeutung dieser Zeichnung im Geiste Platonischer Schriftstellerei gehörig würdigen zu können, müssen wir zunächst die zwiefachen Bestrebungen der Sokratiker sondern, die theils Sokrates Unterredungen, so wie sie ihnen in der Erinnerung zurückgeblieben waren, mit Beibehaltung Sokratischer Form niederzuschreiben, theils ihre eignen Untersuchungen in dankbarer Anerkennung des erhaltenen Unterrichts auf ihren Lehrer zurückzuführen bemüht waren. Der Platonische Sokrates soll als der persönliche Vertreter der von ihm gegründeten wissenschaftlichen Methode und Lehre betrachtet werden, welche sich durch die schöpferische Kraft des geistreichsten Schülers fortentwickelte und bis zur vollkommnen Idee ausbildete; denn dass Platon den Sokrates durchaus seiner philosophischen Bedeutung gemäss zeichnet, deutet schon die Bemerkung an, dass er ihn mit tiefer Absicht an allen Gesprächen direkten Antheil nehmen lässt, die einen ethischen Inhalt haben, dagegen ihm in den rein physiologischen Dialogen eine untergeordnete Rolle leiht. Verschwindet aber selbst in jenen Gesprächen das persönliche Ansehen des Mannes, so würden wir Platons Kunstschöpfungen durchaus verkennen, wollten wir uns nicht zu der Ansicht verstehen, dass die Darstellung des geschichtlichen Sokrates mit der geistigen Entwicklung des Platon, wie sie sich in den Schriften dieses Denkers ausspricht, gleichen Schritt hält. Je bedeutender die Forschung den innern Kern des Platonismus entfaltet und je tiefer sie sich, fern von der ursprünglichen Sokratik, in das Reich des Idealen verliert, um so unwesentlicher wird die

dialogische Persönlichkeit des Sokrates; während diese wiederum in den Vordergrund tritt, so bald Platon die Sokratisch rein gehaltenen Elemente in der Analyse seiner eignen Grundsätze geltend zu machen sucht [1]). Dadurch gewinnen wir für die geschichtliche Entwicklung des Platonischen Geistes einen Maassstab, der an sich schon durch die Gesetzmässigkeit des philosophischen Denkens geschützt, gleich darauf durch die Art beglaubigt wird, wie sich Aristoteles zum Platon in den kritischen Beurtheilungen der Ideenlehre stellt. Die Kritik im ersten und dreizehnten Buch der Metaphysik bietet sich, abgesehen von der in der Nikomachischen Ethik, auffallend zur Vergleichung dar; während sich Aristoteles dort in den Formeln *δείκνυμεν* (I, 9 p. 28, 16 Br.), *λέγομεν* (p. 30, 23. 32, 27 und 30), *τίθεμεν* (p. 32, 10), *εἰάκαμεν* und *φαμέν* (p. 32, 26. 29) noch Eins mit seinem Lehrer weiss, will er in derselben Beurtheilung des dreizehnten Buchs (c. 4 und 5), welche in eine spätere Zeit fällt, nur die Lehre an sich, ohne Rücksicht auf die Person, festhalten, was uns zu bedenken giebt, dass das Gefühl der Selbständigkeit das natürliche Verhältniss zwischen Schüler und Lehrer fast verläugnen lässt.

Beleuchten wir nach diesen allgemeinen Bestimmungen die mimische Zeichnung des Sokrates als Gesprächsleiters im Phaedros, so können wir nicht umhin, gleich von vornherein auf die Bemerkung ein ganz besonderes Gewicht zu legen, dass in keinem andern Platonischen Dialoge die Person des Sokrates seiner äussern und innern Erscheinung nach neben jener Freiheit, die sich Platons dialogische Kunstschöpfungen

[1]) Meinten daher die Alten, dass Platon dem Sokrates Vieles in den Mund lege, was der geschichtliche Sokrates nie gesprochen (Diog. L. III, 35; Athen. XI, 116, p. 507 D), so hatten sie die Sokratisch-Platonische Kunst missdeutet, aus welcher sich eben so wohl für die verkannte technische Behandlung anderer Personen (wie des Gorgias und des Phaedon bei Athen. XI, 113, p. 505 D) die richtigen Kriterien der Beurtheilung ergeben.

in der Darstellung eigner Ideenbildungen gestatten, so geschichtlich treu erhalten heraustritt. Den Grund hiervon suchen wir nicht darin, dass Platon dem Zuge einseitiger Sokratiker folgend, dem geschichtlichen Sokrates ein Gespräch über die Liebe habe nacherzählen wollen, wie es Euklides (Diog. L. II, 108), Simon (das. II, 122), Simmias (das. II, 124) und Antisthenes (das. VI, 15), ein jeder nach seiner eigenthümlichen Auffassungsweise, versucht haben mochten; die frische und lebhafte Charakterzeichnung, so wie die rein erhaltene Form der ächten Sokratik kann nur aus dem Umstande erklärt werden, dass Platon seinem Lehrer der Zeit nach noch nahe stand (s. nachher). Versuchen wir die einzelnen Züge des wirklichen Sokrates zu entziffern. Sokrates erscheint zunächst hier überall als ein hochbejahrter (p. 227 C; s. nachher), aber dabei ganz seiner spätern Richtung gemäss als ein starker Erotiker (p. 227 C, 257 A; vgl. Symp. p. 177 D, 212 B; Lysis p. 204 B; Xenoph. Mem. II, 6, 28; Symp. c. 3, 10); er ist arm (p. 227 C; vgl. Apolog. p. 23 C, 38 A. B; Xenoph. Oecon. c. 2, 2—4) und geht Sommer und Winter barfuss (p. 229 A das. die Ausleger); er verlässt Athen nie (p. 230 C. D; vgl. Criton p. 52 B; Menon p. 80 B) und hält sich am liebsten in den Gymnasien auf (im Gegensatz zum Phaedros p. 227 A gefasst, wie bei Xenoph. Oecon. c. 11, 15; vgl. Plat. Symp. p. 223 D; Euthyd. init.; Lysis init.); er zählt sich zu jenen Zuhörern, welche der Vorlesung der Zenonischen Schrift beim Pythodoros im Keramikos Ol. 83, 3 beiwohnten (p. 261 D *τοῖς ἀκούουσι*; vgl. Parm. p. 127); er schwört bei dem Hunde (p. 228 B; vgl. Apolog. p. 22 A; Gorg. p. 466 C; Phaedon p. 99 A; Polit. III p. 399 E), bei der Hera (p. 230 B; vgl. Stallb. zu Hipp. Maj. p. 291 E). Seinen tiefen religiösen Sinn zeigt er darin, dass er nicht bloss Gott für die Abwendung eines Uebels sorgen lässt (p. 238 D; über die Formel s. Phaedon p. 95 B) und am Ende seiner Palinodie in recht feierlichem Ton zu dem beleidigten Eros (p. 257 A. B), wie am Schluss des Ganzen zu den Göttern des Ortes

betet (p. 279 B. C), denen der gottergebene Mann gern verdankt, was er aus sich selbst geschaffen (p. 262 D, 263 D), sondern auch die allein ihm eigne dämonische Stimme als eine besondere Begebenheit in ihrem wunderbaren Zusammenhange mit der Gottheit herbeizieht, als er sich gegen den Eros versündigt zu haben glaubt (p. 242 B sqq.; vgl. Forschungen I, S. 227 flg.), wobei er jenen Ausspruch des Ibykos zur Anwendung bringt, dessen er sich im Leben bedient haben muss (vgl. Xenoph. Mem. I, 3, 4). Durchaus geschichtlich an ihm ist die Erklärung über sein Verhalten gegen die Mythen und die allegorischen Deutungen seiner Zeit (p. 229 C sqq.; vgl. Forschungen I, S. 233. 34 [1]); während er schon in der Feststellung der altattischen Fabel, in welcher er der gangbaren Sage folgt, als ein Anhänger des altväterlichen Glaubens gezeichnet wird (daher *λέγεται γάρ — ἀλλὰ κάτωθεν* — p. 229 B; vgl. auch p. 242 D), bewährt er darin, dass er sich an das, was gewöhnlich darüber geglaubt werde, zu halten gesteht (p. 230 A), seine alterthümliche Gesinnung, welche für sich bestehen und nicht den Einfluss der philosophischen Speculation zulassen will, wie es bei den scherzhaft behandelten Allegorikern der Fall ist. Hierbei spricht sich p. 229 E sqq. sein ächt philosophischer Standpunkt geschichtlich rein darin aus, dass er die innere Werkstatt des menschlichen Geistes durchprüfe, die Erforschung der Natur dagegen, welche die vorsokratischen Denker vorherrschend beschäftigt hatte, hintenansetze; denn die Gegenden und Bäume wollen ihn nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt (p. 230 D; vgl. Forschungen I, S. 211 flg.); darum fordert er p. 270 C, dass man die Natur

[1]) Darum darf die sich hier kundgebende Ansicht über den mythologischen Glauben nicht unmittelbar dem Platon zugesprochen werden, wie von Groen van Prinst. Plat. Prosop. p. 6, Brandis Handbuch der Gesch. d. Gr. Röm. Philos. II, I S. 349 und Zeller die Philos. d. Gr. II, S. 306 geschehen, mag Platon immerhin sich darin dem Sokrates angeschlossen haben.

der Seele nicht ohne die Natur des Ganzen begreifen könne (vgl. Forschungen I, S. 225), lässt, indem er die Seelenbildung am höchsten schätzt (p. 241 C), die durch die Thätigkeit der Vernunft gewonnene Erkenntniss nach dem Guten streben (p. 237 D) und zeigt die sittliche Vervollkommnung des Menschen begehrend, kein anderes Lebensbedürfniss als die Harmonie der Tugend und sittlichen Reichthum (p. 279 B. C; vgl. Xenoph. Symp. c. 4, 34 sqq.). Im Dialektischen begegnen wir gleich dem ironischen Geständniss seiner Nichtigkeit in der Abrundung und gezierten Bildung von Worten (p. 235 A); während er nichts auf das geschriebene Wort giebt, weiss er immer von Hörensagen (p. 235 C. D, p. 260 E, 272 C; vgl. bes. Phaedon p. 61 D; Menon p. 81 A) und bewährt sich durchgängig als einen enthusiastischen Freund der mündlichen Rede, von dem allgemein bekannt sei, dass er krank sei an der Sucht, Reden anzuhören (vgl. p. 228 B, 236 E), wobei uns die selbstaufgeworfenen Fragen als eine Eigenthümlichkeit in Sokrates Reden eben so wenig hier (p. 235 C, 237 D, 258 D), wie in der Apologie und andern Platonischen Nachbildungen (vgl. Criton p. 46 C; Menon p. 97 E; Gorg. p. 453 C; Protag. p. 343 B und sonst) entgehen dürfen. Besonders charakteristisch für Sokrates Wissenschaftslehre stellt sich uns die Forderung nach Begriffsbestimmung zu Anfang jeder Untersuchung p. 237 B. C heraus, der erst eben Sokrates genügt haben sollte, da sie Platon als eine neue bezeichnet, während er in der Politik die Betrachtung von dem Begriffe aus schon die gewohnte Weise nennen konnte (X p. 596 A); sollte Sokrates zuerst die Definition und Induction wissenschaftlich angebaut haben (Arist. Met. I, 6, XIII, 4. 9; de Part. Anim. I, 1; Eth. Eud. I, 5; vgl. Xenoph. Mem. IV, 6, 1), so dürfen wir für seine geschichtliche Bedeutung nicht ausser Acht lassen, dass er bei der begrifflichen Angabe der Liebe p. 237 D mit einer inductorischen Bestimmung anhebt und nicht minder die Vergleichung, welche aber als eine Unterart der Induction gilt, gebraucht (p. 240 A sqq., 268

A sqq.), die Aristoteles ausdrücklich als Sokratisch aufführt (Rhet. II, 20). Ironie aber verbreitet der durch und durch ironische Sokrates besonders im Gegensatz zu der anmassenden Rhetorik in dem heitersten Gewande seines eignen Zweifels über das ganze Gespräch; tritt sie, wie billig, in der mythischen Behandlung der Liebe gänzlich zurück, so will sie doch den Geist in dem dunklen Ernst der Forschung aufheitern, wenn sie hinterher (p. 262 D) die beiden gesprochenen Reden für Scherz erklärt, aber dabei selbst voraussetzen lässt, dass Sokrates das Richtige gewusst habe.

Platon lässt nun, um den Dialog dramatisch zu motiviren, den Sokrates dem Phaedros auf der Strasse in Athen begegnen; dieser will sich vor den Thoren der Stadt ergehen; er ist beim Lysias gewesen, der von dem Piräeus aus, wo er nach seiner Rückkehr aus Thurii, auch als sein Vater Kephalos gestorben war (s. Lysias pro Aristoph. hon. §. 19, Epitaph. §. 66; vgl. Plat. Polit. I p. 328 B), als Isotele wohnte, beim Epikrates, dem Rhetor (Schol. ad Arist. Eccl. v. 71), in dem durch Schlemmerei berüchtigten (s. Hermias und die Schol. zum Phaedr. p. 227 B) Morychischen Hause nahe bei dem Tempel des Olympischen Zeus eingekehrt war, um, wie gewöhnlich, seinen Freunden und Anhängern ein neues Produkt seiner logographischen Bestrebungen vorzulesen. Sokrates bittet den Phaedros, Lysias geschriebene Liebesrede, die er dort angehört, wiederzuerzählen; sie gehen miteinander, um das Freie zu suchen (bis p. 228 D). Sokrates bemerkt, dass Phaedros die Rede selbst bei sich trägt; beide wenden sich unter Phaedros Führung (p. 230 C; daher *αἷς με σὺ προὔβαλες ἐκ προνοίας* p. 241 E) von der anfangs nach Megara hin eingeschlagenen Richtung (p. 227 D) ablenkend, mehr südlich nach dem Ilissos zu, um einen Ruheplatz fürs Lesen zu finden (p. 229 A); sie gehen, da der Ilissos im Sommer (s. nachher) fast ganz ausgetrocknet ist (s. Strab. IX, 1, 24), durch den Fluss (p. 229 A *κατὰ τὸ ὕδάτιον βρέχουσι τοὺς πόδας ἰέναι;* daher *τὸν ποταμὸν τοῦτον διαβάς* p. 242

A. B) am andern Ufer hinunter und kommen überein, sich weiter herabwärts in der Nähe des Brilessos (p. 229 C *κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν* [1]); vgl. Simonid. bei d. Schol. ad Apoll. Rh. I, 211, bei Schneidew. Simon. Reliq. p. 7. 8) unter einer stark belaubten und hohen Platane, wo hohes und schattiges Gesträuch in duftender Blüthe steht und milde Luft ist, auf sanftem Rasen niederzulassen [2]); unter der Platane fliesst eine liebliche Quelle des kühlsten Wassers (p. 230 B, 259 A; daher *εὔροια* p. 238 C; vgl. Strabo l. l.); auch befindet sich dort, wie Sokrates aus den Bildern und Weihgeschenken schliesst (vgl. Soph. Oed. Col. v. 16), ein Heiligthum der Quellnymphen und des Acheloos (p. 230 B; daher *τοῖσδε* p. 279 B; vgl. p. 238 D, 241 E, 263 D, 278 B, 279 B). Platon wählt also nicht den weiter unterhalb (p. 229 C), auf derselben Seite (vgl. Paus. 1, 19, 7) gelegenen Ort Agra an den mystischen Ufern des Ilissos (Himer. Ecl. X §. 16), wo die kleinen Mysterien gefeiert (s. Bekk. Anecd. Gr. I, p. 326, 24) und die Einzuweihenden mit dem Wasser des Ilissos besprengt wurden (Polyaen. V, 17, 1), offenbar weil Sokrates selbst kein Eingeweiheter der Mysterien war (s. Lucian. Demon. c. 11); darum kann er nirgend, um vielleicht das

---

[1]) Die Worte *ἢ ἐξ Ἀγρίου — ἡρπάσθη*, welche auch Hermias nicht kennt, halte ich für durchaus interpolirt; sie passen keineswegs in den ganzen Zusammenhang und verdächtigen sich selbst als eine Zuthat; wir müssen hier an den Ufern des Ilissos, der südlich von der Stadt fliesst, bleiben, weil nur für diese Gegend die Ausdeutung des Mythos eine Beziehung hat. Ueber diese zweite Erzählung giebt Akusilaos bei d. Schol. ad Odyss. XIV, 533 Bntt., bei Sturz fr. Acus. XX Auskunft.

[2]) Hierauf Rücksicht nehmend führt Themist. Orat. II p. 32 C den Platonischen Phaedros mit den Worten *ἡ περὶ τὴν πλάτανον διατριβὴ τὴν ἀμφιλαφῆ τε καὶ ὑψηλήν* an; ähnlich spielt er Orat. XXI p. 246 A auf die Platane und die Cicaden hin. Unter einer Platane hatte auch Thukydides in Skapte-Hyle die Vorarbeiten zu seinem Geschichtswerke geschrieben, s. Vita Marcell. §. 25; vgl. Ciceros schon oben erwähnte Nachbildung de Orat. I, 7, 28.

mythische Element des Dialogs zu rechtfertigen, trotz seiner Mysteriensprache (s. später), auf die Weihe und vermeintliche Lehre der Mysterien anspielen, lässt vielmehr die von Aussen kommende Begeisterung nach Sokratischer Ironie, welche auch Aristoteles (Rhet. III, 7) nicht verkannte, von den begeisternden Nymphen des Ortes kommen (p. 238 D, 241 E). Gestattet er sich dagegen schon im Eingange aus Anlass des Ortes, wo das Gespräch vorgenommen werden soll, eine kleine mythologische Abschweifung, die sich technisch gar nicht entschuldigen würde, namentlich in den spätern Dialogen, in welchen der Eingang eine untergeordnete Bedeutung hat, so können wir den Grund davon nur in Platons Bestreben suchen, den historischen Sokrates, wie er wirklich dachte, mit Bezug auf eine bestimmte Richtung seiner Zeit, welche in der Mythologie die allegorische Deutung eingeschlagen hatte, vorzuführen.

Das Gespräch selbst fällt in den Sommer (p. 229 A, 230 C) und um die Mittagszeit (p. 229 A, 242 A, 259 A. D, 279 B), während in der stärksten Hitze die Cicaden ihr helles Schwirren vernehmen lassen (p. 230 C, 259 A sqq.). Als äussersten Zeitpunkt, in welchen es künstlerisch versetzt wird, dürfen wir mit aller Bestimmtheit die Mitte der 93. Olympiade annehmen, wogegen die Erscheinung des Tisias p. 273 D nicht spricht, wenn wir sie nur richtig auf seine Erwähnung im Dialog (p. 273 A sqq.; *πάλαι* bezieht sich dort auf p. 262 A. B) und nicht auf das geschichtliche Auftreten des rhetorischen Kunstlehrers deuten. Denn erstlich fällt die Weissagung über den jungen Isokrates (p. 278 E sqq.; s. unten) noch vor Ol. 94, 1, ehe er gerichtliche Reden schrieb und sich nachher der Theorie widmete (s. Aristot. bei Cic. Brut. c. 12; vgl. H. Sauppe in d. Zeitschr. f. d. Alterthw. 1835 S. 407. 8); sodann wurde der älteste Bruder des Lysias, Polemarchos, von dem es heisst, dass er sich schon zur Philosophie hingewendet habe (p. 257 B; Plutarch bezeichnet ihn schlechthin als einen *φιλόσοφος* de Esu carn.

Orat. II c. 4), unter der Herrschaft der Dreissigmänner Ol. 94, 1 getödtet (vgl. den ersten Theil in Lysias Rede gegen Eratosth.); ferner werden Euripides, der Ol. 93, 3, und Sophokles, der etwas später, aber noch unter dem Archontat des Kallias (Diod. Sic. XIII, 103; Marm. Par. lin. 65) starb, als lebend betrachtet (p. 268 C). Lysias endlich, der als funfzehnjähriger nach Thurii gegangen war, kehrte 47 Jahr alt Ol. 92, 2 nach Athen zurück (Dionys. Hal. Jud. de Lys. c. 1; Ps. Plut. Vitae dec. or. c. 3 [vgl. dazu Taylor Lysiae Vita p. 110 Reiske]; Phot. Bibl. Cod. 262; Suid. s. v. *Λυσίας*), so dass man von jenen Anknüpfungspunkten aus noch einige Jahre für ihn zugeben kann, um den Ausspruch zu bewähren, dass er der trefflichste der damaligen Redenschreiber sei (p. 228 A). Platon behandelt ihn im ganzen Gespräche nur als Logographen und Sophisten aus der Sikelischen Schule (vgl. p. 234 E, 236 D, 257 B; daher *Λυσίας ὁ σοφιστής* in d. Rede gegen die Neära p. 1352 R.), und lässt ihn in derselben Richtung fortarbeiten (p. 243 D; vgl. p. 257 C); erst nach der Anarchie hatte sich Lysias, wie er selbst in der Rede gegen Eratosthenes §. 3 deutlich zu verstehen giebt, mit gerichtlichen Reden beschäftigt. So durfte Platon denn auch den Antiphon den süssredenden Adrast nennen (p. 269 A), jedenfalls mit Rücksicht auf seine Selbstvertheidigungsrede, die nach Thukydides Zeugniss als ein Meisterwerk galt, auf welche der Rhamnusier gleichwohl Ol. 92, 2 verurtheilt wurde (vgl. Thucyd. VIII, 68; Cic. Brut. c. 12; Ps. Plut. Vitae dec. or. c. 1). Eine höchst wichtige Andeutung über die Zeit, in welche Platon das Gespräch verlegt, wird uns jetzt nicht mehr in der Anführung der Form des Psephisma p. 258 A, die dort als die üb l i c h e betrachtet wird, entgehen können; darnach steht der Name der Behörde, die ihre Zustimmung dazu gegeben, voran und das Ganze ist aus sechs Theilen zusammengesetzt [1]) (vgl. Corp. Inscr. I, nr. 76, p. 116). Pla-

[1]) Die Stelle ist zuletzt noch von Winckelmann (Vorrede zu der kleinen Zürcher Ausg. p. VIII) durchaus missverstanden und von

BIBLIOTECA NAZ. ROMANA VITTORIO EMANUELE

ton kennt also nur die voreuklideische Form der Psephismen, d. h. die, welche vor Ol. 94, 2 im Gebrauch war, während die unter Euklides erfolgte Veränderung, obwohl nicht gleich mit der neuen Schrift, wie die Inschriften bei Boeckh Corp. Inscr. I, nr. 81, p. 120 und nr. 86, p. 125 lehren, sondern etwas später, aber jedenfalls früher als Ol. 102, 4, in der wir sie erst nachzuweisen vermögen (s. Corp. Inscr. I, Add. nr. 85 c, p. 899), eingeführt, bis in die Römische Zeit die herrschendste wurde, wobei die Form vollständig in zehn Theile zerfiel. Diesen Andeutungen werden wir im Verfolg noch andere nicht minder bedeutsame beifügen, um die am Schluss zu erörternde Frage nach der wirklichen Zeit der Abfassung des Gesprächs durch Erforschung tiefer liegender Gründe gehörig vorzubereiten.

Treten wir von hier aus in den Dialog ein, so sondert sich uns das organische Ganze wie von selbst in zwei Hauptmassen. Die erste Gruppe, welche bis p. 257 B reicht, besteht wiederum aus drei Theilen. Den ersten Theil bildet die vom Phaedros vorgelesene Liebesrede des Redenschrei-

Neuem verdorben. Platon hebt aus der alten Form dasjenige aus, was ihm für seinen Staatsmann das Wichtigste ist und diesen selbst angeht; das Wesentlichste ist ihm dabei das Euphemistische. Das Einschiebsel *αὐτὸ τὸ σύγγραμμα* ist jetzt nicht mehr zu halten, seitdem es selbst die besten Handschriften nicht anerkennen. Das Subject zu *φησί*, womit sich das umgestellte enklitische *που* verbindet, ist nicht der *ἐπαινέτης*, sondern der *ἀνὴρ πολιτικός*; dem *φησί* entspricht dann als das Zweite *ἔπειτα λέγει*. Die Worte *καὶ ὃς εἶπε*, nämlich *φησί*, schliessen denjenigen in sich, welcher das Psephisma in Vorschlag gebracht hat, wofür *εἶπε* in Staatsschriften jener Zeit bei Thucyd. IV, 118, bei Boeckh im Corp. Inscr. I, nr. 76, p. 116 (nach B. wahrscheinlich aus Ol. 90, 2), bei Ps. Plut. Vitae dec. or. c. 1 (aus Ol. 92, 2), und *συνέγραψε* bei Andocid. de Myst. §. 96 typisch ist; dann gehört das folgende *τὸν ἑαυτόν* bis *ὁ συγγραφεύς* zusammen. Endlich geht *λέγει* auf den letzten Theil in der Form des Gesetzesvorschlags, auf den Inhalt, wobei ich nur *τό* vor *μετὰ τοῦτο* einzuschieben rathe, was ächt Platonisch ist, vgl. Phileb. p. 34 C; Soph. p. 257 A; de Legb. V p. 739 A.

hers Lysias von p. 230 E bis p. 234 C nebst der angehängten Beurtheilung des Sokrates und Phaedros von p. 234 D bis p. 237 A. Die Situation des Phaedros während des Lesens haben wir uns so vorzustellen, dass er vor Freude über die Rede glänzt; Sokrates lässt ihn dabei nicht aus dem Auge (vgl. p. 234 D). Lysias behandelt das Thema, ob man in der Liebe einem Liebenden oder einem Nichtliebenden ergebener sein müsse; er will dem Nichtliebenden den Vorzug geben. Betrachtet man diese Rede für sich, wie sie dasteht, ohne Verbindung mit Platons Kritik, so findet man zunächst, dass sie mit einer andern, die vorausgegangen war, in Beziehung stand; diese frühere, welche an dieselbe Person gerichtet war, muss ebensowohl den in der vorliegenden Rede durchgeführten Satz angekündigt, als auch dasjenige enthalten haben, was zu Anfang angedeutet wird; denn ohne diese Annahme würde Alles auf das Sinnloseste und Albernste eingekleidet sein, was, wie selbst die Platonische Kritik zeigt, nicht zugestanden werden darf. Gerade in dieser epideiktischeu Form lässt sich der nachherige Redner Lysias nicht verkennen; Lysias erscheint hier ähnlich wie in einer gerichtlichen Rede, welche sich entweder mit dem vorher vorgelesenen Klaglibell (*ἀντωμοσία*) oder mit der gehaltenen Rede des Gegners in Verbindung setzt; nur ist Prunkrednerei der unterscheidende Grundcharakter. Die Rede ist in Briefform abgefasst, wie die stetige Ansprache, z. B. *ἐπίστασαι*, *ἀκήκοας* p. 230 E, *δέδοικας* p. 231 E und der Schluss *εἰ δέ τι σὺ ποθεῖς — ἐρώτα* p. 234 C zu verstehen geben; sie war an einen Knaben geschrieben (daher Frontos Auffassung und Nachbildung p. 34 Nieb.), aber das Ganze fingirt, wie selbst der Einwurf p. 234 B und die Aufforderung am Schluss (*ἐρώτα*) andeuten, mithin ein erotischer Aufsatz in durchaus epideiktischer Form, in der Absicht gearbeitet, um sich im Gebrauch Gorgianischer Figuren zu üben. Die epideiktische Sprache kündigt sich in dem Gebrauch der Pronomina an, wie p. 231 C und 233 A. E, wo *ἐκεῖνος* in logischer

Beziehung auf das nächstliegende Nomen gesetzt ist; nicht minder p. 231 C, wo ἐκείνους wie ἐκείνοις diejenigen sind, welche die Liebenden später liehen, und αὐτῶν diejenigen, welche sie vorher geliebt haben. Rhetorisch wird die Aufzählung der einzelnen Fälle, die sich bei dem Liebenden und Nichtliebenden ergeben, durch ἔτι δέ, καὶ μὲν δή gewonnen; die Stellung der Infinitive am Ende der Sätze, wie p. 231 B, ist nicht minder rhetorisch. Als Figuren der Lysianischen Rede machen sich in der Bildung der Sätze die ἀντιθέσεις, παρισώσεις und παρομοιώσεις wie p. 232 C, 233 C. E bemerklich. Wird dadurch die Rede matt und kraftlos, so zeigt sich nicht minder Nüchternheit der Gedanken, die durch das Schwebende des Ausdrucks nicht gehoben, wohl aber durch die in Gegensätzen monoton ausgedrückte Verallgemeinerung des Zustandes des Liebenden und Nichtliebenden begünstigt wird. Die Verallgemeinerung wird durch den häufigen Uebergang aus dem Singular in den Plural gewonnen. Das Schwebende des Ausdrucks liegt darin, dass er verdeckt die Absicht des Lysias in sich schliesst, die Liebe des Knaben zu erhalten. Während Lysias die Liebe seines Gegners, des Liebhabers, als eine ἐπιθυμία schildert, die bloss auf das Sinnliche gerichtet, dem Begehrungsvermögen angehöre, welches nicht zu beherrschen sei von dem Schwachen, in dem die Vernunft nicht mehr stark sei (s. besonders p. 231 D), kennt er selbst keine höhere Lust der Seele, als diesen Liebesgenuss; er will freilich nur die Freundschaft des Knaben erlangen (p. 231 E, 232 B), lässt uns aber diese nicht rein sittlich auf die innere Gesinnung zurückbeziehen, vielmehr bloss relativ als eine Gemeinschaft fassen, die um des Nutzens, hier des Genusses wegen begehrt wird (s. besonders p. 232 B). Dadurch verheimlicht der Nichtliebende, was sich bei dem Liebenden offen als ἐπιθυμία darstellt; das Gute ist ihm bloss das Nützliche (s. p. 232 A), weswegen der Redner immer die Vortheile, die der Nichtliebende, und die Nachtheile, die der Liebhaber bringe, abwägt und bemerkt, dass überhaupt für

Beide nur Vortheil aus dem Verhältniss entstehen solle (p. 234 C). Die Gunst, die Liebe des Geliebten ist dem Lysias daher ein πρᾶγμα p. 231 C und πράττειν der Genuss der sinnlichen Liebe, den die Nichtliebenden unter dem Deckmantel eines sittlich reinen Beweggrundes zu erlangen trachten p. 232 D; so gehört auch διαπράττεσθαι p. 234 A (vgl. p. 256 C) und χάριν λαμβάνειν p. 234 C dem Gebiete der gemeinen Erotik an. Und doch will Lysias, dass der Umgang mit den Nichtverliebten von der Freundschaft ausgehe, während die Verliebten durch den körperlichen Genuss bestimmt würden; die hinzutretende Lust, welche sie, die Nichtverliebten, in der Gemeinschaft mit dem Knaben empfangen, soll die Freundschaft nur vergrössern können (p. 233 A), insofern die Erinnerung an die genossene Lust dem Nichtliebenden für die Zukunft eine Mahnung sein werde, dass er das Band der Freundschaft noch enger schliesse. Will aber der Redner noch in der ἀρετή des Nichtverliebten eine moralische Vortrefflichkeit aufbieten (p. 232 D, 234 A), so darf darunter bloss eine Scheintugend verstanden werden, welche sich als Enthaltsamkeit darstellt, in Wahrheit aber nur die Liebe ist, welche der Redenschreiber verbirgt, weswegen er auch p. 233 B absichtlich die Aufmerksamkeit von der ἡδονή ablenken will; die οἰκειότης ist seine Tugend (p. 256 E; vgl. p. 231 A), welche selbstsüchtig gegen den Geliebten nur Gemeinheit erzeugt.

So zeigt dieser ἐρωτικὸς λόγος, wie ihn Platon selbst p. 263 D nennt, durch Anwendung rhetorischer Künste eine ächt sophistische Gesinnung, die sich einschleichen will, um die Lust des Körpers in vollem Maasse zu geniessen; durch jene Künste, die einschüchternd und fangend auf die Seele des Hörers wirken (p. 234 D, 245 B; vgl. Symp. p. 198 B), will der Redenschreiber bethören, weswegen Platon ihn als den Vertreter jener sophistischen Kunstfechter, welche durch die trügerischen Künste ihrer Mundfertigkeit Recht zu gewinnen wissen, betrachten kann (δεινοί p. 245 C). Muss aber Lysias durch seine Scheintugend entsittigen, so ist er selbst

der gemeine Liebhaber, dem es Platon später, auf das in dieser Rede behandelte Thema anspielend, als Schimpf anrechnet, die Behauptung veranlasst zu haben, es sei schändlich, Liebhabern seine Gunst zu schenken (Symp. p. 182 A).

Wollen wir die Frage zur Entscheidung bringen, ob diese Liebesrede des Lysias wörtlich aus einer Schrift des Logographen entnommen sei, oder ob hier Platons mimische Meisterschaft sich bewährt habe, insofern er auf den Grund einer Lysianischen Schrift die Manier des Redenschreibers nachgebildet, so müssen wir uns sehr hüten, in den grossen Fehler zu verfallen, die Liebesrede an sich festzuhalten, ohne sie als Glied eines organischen Ganzen in die wesentliche Verbindung zu bringen, in welche sie im Dialog mit den übrigen Reden und der Platonischen Kritik tritt. Jene äusserliche Betrachtungsweise könnte sich Phaedros Erklärung, dass er den wörtlichen Ausdruck der Lysianischen Rede unmöglich habe behalten können, wohl aber den Gedankeninhalt (p. 228 D), leicht dahin ausdeuten, dass also Platon nur die Gedanken vom Lysias habe, die Einkleidung aber selbst künstlerisch hinzubringo; allein durch diese und die nächstfolgende Wendung, mit welcher Sokrates den Phaedros enttäuscht, will Platon gerade den Glauben an eigne Nachbildung abwehren. Die Alten müssen es ernstlich verstanden haben, wenn Platon selbst von einer Schrift des Lysias redet (p. 228 D, 230 D, 235 D, 242 D, 243 C, 262 D), die sorgfältig gearbeitet sei (p. 228 A; vgl. p. 234 E; hierauf spielt zunächst das ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ p. 278 D an), während er den Sokrates im Gegensatz dazu immer vom Hörensagen wissen lässt; denn nur hierauf gestützt bezeichnen Dionys v. H. (de Admir. vi dic. in Dem. c. 7 p. 969; Epist. ad Pomp. c. 1 p. 755, c. 2 p. 763), Plutarch (de Recta rat. aud. c. 6 und 13), Diogenes L. (III, 25), Maximus Tyr. (Diss. 24, c. 5. 7), Philostratos (Epist. ad Athenaid. p. 886 A), Hermogenes (Rhetor. in Rhet. Gr. Vol. III, p. 279 und p. 373, 3), Theon (Progymn. c. 2 in Rhet. Gr. Vol. 1, p. 167, 19) und

Hermias (p. 65 und 77) die Rede als eine wirklich Lysianische, ohne dass sie mit alleiniger Ausnahme des Hermias, weitere historische Zeugnisse zur Bewährung ihrer Annahme benutzt haben. Caecilius von Calacte, der ausgezeichnete Kunstrichter des Lysianischen Stils aus Ciceros Zeit, hatte in mehreren rhetorischen Schriften, in einer Monographie und in dem Werke über die zehn Redner, über Lysias gehandelt (s. Longin. c. 32 mit Phot. Cod. 262) und Untersuchungen über die Aechtheit seiner Reden (Ps. Plut. Vitae dec. or. c. 3), wie der des Antiphon (Phot. Cod. 259 p. 485, b 41), des Isokrates (Phot. Cod. 260 p. 486, b 6) und des Aeschines (Phot. Cod. 61 p. 20, a 10) angestellt; ob er sich auf den *ἐρωτικὸς λόγος*, wie ihn Platon liefert, eingelassen habe, ist uns insofern unwahrscheinlich, als auch er sich nur mit den Werken, welche in das gereiftere Alter des Lysias fallen, beschäftigt haben muss; die Stelle bei Longin c. 32 steht mit dieser Frage in keiner Verbindung, da sie höchstens vermuthen lässt, dass Caecilius in Folge der Platonischen Kritik für Lysias Partei genommen und den Platon selbst herabgesetzt habe. Vom Dionysios steht es dagegen fest, dass er seine Kunsturtheile über Lysias nicht auf dessen frühere Schularbeiten ausdehnt, sondern auf die gerichtlichen Reden beschränkt (s. Jud. de Lys. c. 3 p. 459); was sein Urtheil über Platons Kritik der Lysianischen Rhetorik betrifft, so kann es nur insofern gültig sein, als Platon durch Nachweisung der Fehler beim Lysias und Anweisung einer mit Dialektik verbundenen Kunstform, letztere als die wahre, der er selbst folge, empfiehlt und dadurch sich selbst darstellt. Platon will keineswegs mit Lysias als dem bedeutendsten unter den damaligen Redekünstlern in die Schranken treten, um sich selbst gegen diesen zu heben, wie Dionysios (Epist. ad Pomp. c. 1 p. 755 [1]) annimmt; letzterer fasst den Plato-

[1]) Dieser Stelle ist wohl dadurch am besten geholfen, dass wir *ἀλλὰ καὶ πρὸς κράτιστον τῶν τότε ῥητόρων ἕτερον αὐτὸς ἐν τῷ Φαίδρῳ*

nischen Lysias von einem viel spätern Standpunkte aus auf, insofern er in ihm nicht den Schreiber erotischer Reden sucht. Wollten wir uns nun ausser auf Platons eigne Anführung einer Lysianischen Schrift, zugleich noch auf die Consonanz jener Formeln und Redensarten, die wir sonst als ächt Lysianische zu hewähren im Stande sind, herufen, so würde uns die Platonische Kunst noch immer einen Cirkelschluss gestatten und dadurch die Annahme einer nachbildenden Darstellung möglich machen. Wir stellen hier vielmehr drei untrügliche Kriterien an die Spitze, nach deren Anerkennung erst jene beiden Normen die nöthige Beweiskraft erhalten können. Zunächst setzt sich der Eingang der Rede mit einer frühern, zu demselben Knaben gesprochenen in Beziehung; wie diese Verbindung für den Platonischen Dialog gleichgültig ist, den aufmerksamen Leser jedoch zu der Annahme zweier wirklich Lysianischer, in epistolographischer Form gearheiteten Liebesreden nothwendig hinführen muss, so wird sie selbst mit der unvermittelten Anknüpfung des zu hehandelnden Themas dadurch, dass Platon jenen Eingang im zweiten Haupttheile zweimal wörtlich (p. 262 E, 263 E; s. darüber später) aushebt, um das Unkünstlerische der Lysianischen Darstellung zu prüfen, als eigne Composition des Logographen beglaubigt; sonst würde Platon leichtes Spiel gehabt haben, wenn er als Nachbildner der Lysianischen Manier sich vorher Alles so zugerichtet, dass er nachher als dialektischer Kritiker der Lysianischen Rhetorik, die sich auf dem Gebiete einer Kunst wähnte, gerade daran seine Aussetzungen anzuknüpfen hätte unternehmen können, was ihm kein Kritiker des Alterthums, geschweige die Kunstrichter des Lysianischen Stils würden nachgesehen haben. Nachdem Platon aber erst durch Mittheilung etwas wirklich Lysianischen den Boden gefunden hatte, auf welchem er die

---

συνετάξατο λόγον, ἐρωτικὸν εἰς τὴν ὑπόθεσιν schreiben; Dionys versteht dabei die erste Liebesrede des Sokrates.

Ansprüche einer vermeintlichen Kunst vom Standpunkte der Sokratischen Dialektik abweisen durfte, konnte er es als philosophischer Künstler unternehmen, gleich in der ersten Liebesrede des Sokrates ein Gegenstück, welches sich in der äussern Anlage, der Ansprache an den Knaben (p. 237 B), wie in der Aufstellung bestimmter Fragen (p. 237 C *πότερον — εἰς φιλίαν ἰτέον*, vgl. p. 231 E, 232; p. 237 D *εἴτε ὠφέλειαν εἴτε βλάβην παρέχει*, vgl. p. 234 C) durchaus an das vorbildliche Muster anschliessen will, zu entwerfen, so dass er erst hier zum nachbildenden Darsteller wird.

Was sich nach dieser Auffassung aus dem Platonischen Dialog mit Sicherheit herausgestellt, soll nun auch durch geschichtliche Zeugnisse seine vollständige Beglaubigung erhalten. Wir erfahren, dass Lysias nach seiner Rückkehr aus Thurii unter andern auch *ἐρωτικοὶ λόγοι* geschrieben habe (Dionys. Jud. de Lys. c. 1 p. 453; Ioannes Sic. nennt ihn *πρῶτος ἐρωτικῶν λόγων δημιουργὸς ἐν πεζῷ λόγῳ* nach Homer, zur Erklärung von Hermogenes de Id. I, 12 p. 279 in den Schol. ad Hermog. Ideas in Rhet. Gr. Vol. VI, p. 325, 3); die Biographen (Ps. Plut. Vitae dec. or. c. 3; Phot. p. 488 B) führen diese *λόγοι* in Gesellschaft solcher Schriften an, von welchen Dionysios bemerkt, dass Lysias sie als Schulübungen gearbeitet (*μετὰ παιδιᾶς* a. O. c. 3 p. 459). Nach Suidas waren darunter fünf an Knaben oder heranwachsende Jünglinge gerichtet gewesen (s. v. *Λυσίας*); auf einen von diesen *ἐρωτικοί* müssen wir die Anführung bei Harpokration s. v. *Ἀπαγορεύειν* zurückbeziehen. Lässt dann Hermias sogar die von Platon benutzte Rede noch unter den Lysianischen Briefen erhalten sein (p. 77), so könnte die dieser Angabe zum Grunde liegende Vermischung der in Briefform geschriebenen Liebesreden mit den bei Dionys, Ps. Plutarch und Photios a. O. ausdrücklich von diesen gesonderten Briefen den Verdacht erregen, dass der Erklärer auf eigne Hand den durch Platon berühmt gewordenen Lysianischen *λόγος* geschichtlich habe rechtfertigen wollen; gleichwohl zeigt sich Hermias hier

vollständig unterrichtet, da wir aus Suidas a. O. entnehmen, dass man Lysias Briefe, von denen der sechste, gleichfalls ein erotischer nach dem Lexikographen, an die Geliebte Metanira gerichtet gewesen sein muss (Schol. ad Plat. Gorg. p. 347 Bekk.; Athen. XIII p. 592 B; vgl. Orat. in Neaer. p. 1352 mit Ps. Plut. Vitae dec. or. c. 3; Athen. a. O. und p. 593 F), mit den Liebesreden eben wegen ihrer Form und ihres theilweis entsprechenden erotischen Inhaltes zu einer epistolographischen Sammlung vereinigt hatte. Den Zusammenhang jener fünf Liebesreden können wir uns nach dem ἐρώτα bei Platon p. 234 C in der Art denken, dass nach Lysias sophistischer Dichtung der Knabe immer durch seine Zweifel und Bedenken dem Logographen das Thema zu einer neuen Rede liefern musste, gleichwie sich Antiphons Schularbeiten tetralogisch als erste und zweite Rede des Anklägers und des Vertheidigers entsprachen. So fügen sich Anfang und Schluss unserer Rede in diese natürliche Verbindung ein, und während wir für sie als eine wirklich vom Lysias ausgearbeitete und von dessen Anhänger vorgelesene Schrift geschichtliche Momente gewonnen haben, erhalten wir für Platon selbst das bedeutende Ergebniss, dass er auch von dieser Seite in der Zeit, in welcher er den Dialog geschrieben haben muss, einen für geschichtliche Wirklichkeit noch rein erhaltenen Sinn zeigt, der noch nicht jene Entwicklungsstufen betreten hatte, welche seinen künstlerischen Nachbildungen, wie sie schon in den Liebesreden des Gastmals vorliegen, günstig waren.

Wenden wir uns jetzt den nach der Vorlesung gehaltenen Zwischenreden zu, so darf uns zunächst in Sokrates Urtheil über die Lysianische Rede (p. 234 E sqq.) die Steigerung nicht entgehen, welche aus drei Gliedern besteht, die mit vielem Aufwande Sokratischer Ironie gestellt sind. Das Richtige nämlich, eine erschöpfende Darstellung des Gegenstandes hatte Sokrates gar nicht erwartet; das Rhetorische, worin Lysias vorzüglich stark zu sein wähnte, suchte er vergeblich auf, da ihm vielmehr die Rede sehr arm und nüch-

tern vorgekommen sei; der künstlich gedrehte Ausdruck, auf welchen Phaedros grossen Werth gelegt (p. 234 C. D; vgl. p. 257 A; über die Beziehung beider Stellen auf einander s. nachher), war ihm entgangen. Platon macht hier schon auf das Methodische aufmerksam, welches seinen Anforderungen zum Grunde liege; er stellt für das Technologische die *διάθεσις* und *εὕρεσις* als Elemente der Rede auf (p. 236 A); jene, welche Sokrates beim Lysias nicht fand, besteht ihm in der formellen Behandlung des Gegenstandes, indem der Schriftsteller die nothwendigen und auf der Hand liegenden Beweissätze gehörig vorbringt; die *εὕρεσις* dagegen, welche Phaedros lobend hervorhebt (p. 234 E, 235 B. D, 236 B), Sokrates aber ganz vermisst, geht auf den Gedanken, den Inhalt, sobald der Schriftsteller tiefer in den Gegenstand eindringt, so dass er nicht das Gewöhnliche und Nothwendige, sondern das schwer Aufzufindende vorträgt. Wichtig aber und für die Erkenntniss des organischen Fortschritts der Untersuchung höchst wesentlich ist die Andeutung, welche Sokrates für seine nächste Rede und ihren Zusammenhang mit der Lysianischen macht; denn während er uns schon das Rhythmische beachten lässt, welches durch seine Begeisterung hervorgerufen wird, im Gegensatz zu der ganz prosaischen Darstellung des Lysias (p. 235 C *πλῆρές πως, ὦ δαιμόνιε* sqq. und nachher *ἐξ ἀλλοτρίων ποθὲν ναμάτων*), giebt er bei Ankündigung seiner Rede zu verstehen, dass er diese der Lysianischen zur Seite stellen werde (*παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω* a. O.); will er ihren Inhalt der schönen Sappho oder dem weisen Anakreon oder auch einigen erotischen Prosaikern, offenbar Mythographen, verdanken (a. O.), so bedeutet uns der ironische Mann damit, jene gemeine Erotik, welcher in Lysias Aufsatz gehuldigt war, für sie festhalten zu wollen. Darum will er mit verhülltem Gesicht reden (p. 237 A), was ihm als Zeichen von Scham gilt (p. 243 B), wobei das Schamlose eben in der Behandlung des Gegenstandes gesucht werden soll (p. 243 C), insofern

Sokrates dieselbe Beziehung der Liebe zu bewahren gedenkt. Aber ernstlich ist es hiemit in Wahrheit nicht gemeint; vielmehr soll gerade das Schamlose selbst auf Lysias zurückfallen, der die Liebe von keinem höhern Gesichtspunkte aus aufgefasst habe; erst nachher, wenn Sokrates die Rede durchgejagt hat, will er in seiner Palinodie mit entblösstem Haupte reden (p. 243 B), weil es ihm selbst erst dann mit seinen Behauptungen Ernst ist. Dadurch entschuldigt sich jener übermässige Aufwand des Feierlichen, welcher sich schon in diesen Zwischenreden kund giebt. Weniger künstlerisch vollendet lockt uns auch Phaedros die Rede des Sokrates hervor, wobei sich die Weise der Herausforderung zum Reden sehr weitläufig ausnimmt. Zeigt sich nur hierbei in der ersten Hauptmasse das eigentlich Erotematische, während sich die Reden als zusammenhängende Vorträge darstellen, so wird die Sokratisch-Platonische Kunst offenbar noch durch den Grundsatz geleitet, das dialogische Leben recht in seiner Wirklichkeit und Wahrheit auszuprägen; aus demselben Streben ist es zu erklären, wenn Phaedros nicht bloss gesetzlich sich zur Strafe die Weihe seiner Statue, sondern auch die des Sokrates gelobt (p. 235 D. E), ja diese Gelobung so steigert, dass er die aus getriebenem Goldblech gearbeitete Sokratesbildsäule mit dem Kypselidenwerk zu Olympia in Vergleich bringt (p. 236 B), welchem kaum Etwas an Reichthum und Goldwerth gleich kam. Dasselbe gilt von der Art, wie Sokrates starker dialektischer Drang gezeichnet wird, wobei wir zugleich in der Anspielung auf die gemeineren Situationen in der Komödie, wornach sich die Personen in plebejischer Weise gegenseitig aufbieten und die eine der andern ein Gleiches schimpfend zurückgiebt (p. 236 C *τὸ τῶν κωμῳδῶν φορτικὸν πρᾶγμα*), die unmittelbare Beziehung auf das Beispiel des Kleon und Agorakritos in Aristophanes Rittern (v. 286 sqq.; vgl. v. 361 sqq.), welches Platon im Sinne hat, nicht verfehlen dürfen, um der im Phaedros geübten Technik das Streben nach historischer Zeichnung abzumerken

und für sie andere Gesichtspunkte zu gewinnen als ihr Dionysios in seiner Beurtheilung des Platonischen Stils hier geliehen hat (vgl. Epist. ad Pomp. c. 2 p. 762. 63; de Admir. vi dic. in Dem. c. 7 p. 969).

Die nun folgende erste Liebesrede des Sokrates (p. 237 A bis p. 241 D), welche nebst den Zwischenreden (p. 241 D bis p. 243 E) den zweiten Theil der ersten Hauptmasse ausmacht, muss ihrer eigentlichen Haltung und Bedeutung nach in dasselbe Verhältniss zu Lysias Erotikos gebracht werden, in welchem die Standrede im Menexenos zu dem Epitaphios des Lysias und höchst wahrscheinlich auch die Platonische Apologie zu der von demselben Redner ausgearbeiteten Vertheidigungsschrift des Sokrates (vgl. Cic. de Orat. I, 54; Val. Max. VI, 4, 2; Diog. L. II, 40; Ps. Plut. Vitae dec. or. c. 3; Phot. p. 488 B [1]) steht. Platon wollte hier im Phaedros ein Gegenstück aufstellen, um durch eigne Behandlung desselben Gegenstandes zu zeigen, wie entfernt sich noch die Lysianische Rhetorik von jener Kunstvollkommenheit halte, die nicht ohne Dialektik erreicht werden könne. Der Denker bezeichnet dabei seine Rede als einen μῦθος, insofern er sie dem Lysias nachbildet (p. 237 A, 241 E; vgl. p. 243 A), und erklärt wiederholt, sie sei durch Sokrates vom Phaedros begeisterten Mund gesprochen (p. 242 E, p. 257 B), insofern Sokrates in ihr auf dem Standpunkt der vom Phaedros vorgelesenen Rede des Lysias, welcher darum selbst als ihr Urheber bezeichnet wird (p. 257 B), zurückgeblieben, oder sie sei von dem Myrrhinusier Phaedros, dem Sohn des Pythokles (p. 244 A), um durch einen etymologisch gewonnenen ironischen Scherz anzudeuten, dass diese Rede, welche Phaedros den Sokrates zu sprechen genöthigt, im äussern nichtigen Glanz erschienen, lieber, wie Ibykos (p. 242 D) sagte, nach eitlem Ruhm bei den Menschen gestrebt, indem sie die

[1]) Dieses Verhältniss beider Vertheidigungsreden hat schon früher Boeckh in Platonis qui vulgo fertur Minoem p. 182 vermuthet.

gewöhnlichen Ansichten der sinnlichen Erotik bewahrt habe. Platon lässt uns in dieser nachbildeuden Darstellung recht deutlich den Unterschied durchblicken, welcher zwischen ihm und seinem Vorgänger in dreifacher Weise, von Seiten des Rhythmischen, des Methodischen und des Inhaltes Statt finde [1]). Zunächst macht er offenbar die Forderung geltend, dass wie überhaupt das Rhythmische durch den Charakter des zu behandelnden Gegenstandes bedingt werde, so hier Begeisterung den Vortrag bestimmen müsse. Sokrates wendet sich daher im Eingange an die Musen, um anzudeuten, dass ihm die nöthige Begeisterung von Aussen komme, während er nachher p. 242 B sqq., wo er das Wahre und Richtige seiner Ueberzeugung in einem Widerruf darlegen will, durch eine innere Zusprache getrieben wird, die ihm eigen gewesen sei, so dass er durch sich selbst, jedoch nicht ohne göttliche Beihülfe, was sein religiöser Sinn fordert, zu der lebendigen Ideenentwicklung seines Geistes schreiten kann. Dass es dem Platon aber mit dem Anruf der Musen, der ihm sonst so viel bedeuten soll, als handele es sich um ein grosses Werk (s. Euthyd. p. 275 C. D), nicht Ernst ist, zeigt er selbst dadurch an, dass Lysias, der eben ohne Begeisterung geblieben war, nun noch mehr als Künstler erscheinen solle; ironisch bildet deshalb auch Lysias Rhetorik als eine Literaturgattung, welche Kunst sein wollte, im Hintergrunde den Gegensatz zu der Poesie (*δι' ᾠδῆς εἶδος*, wobei nicht an eine besondere Art des Gesanges mit Schleiermacher gedacht werden darf), wegen welcher die Musen *λίγειαι* heissen sollen, oder sollen sie von dem gesanglustigen Ligurischen Volke diesen Namen haben, so ist die Beziehung für Lysias nach der frühern Bemerkung zu bestimmen, dass er seine Kunst-

[1]) Schon durch diese Bestimmungen wollten wir eine richtigere Auffassung einleiten, als sie Dionysios v. H. für zwei Stellen dieser Rede in der Epist. ad Pomp. c. 2 p. 763. 64 und ebenso de Admir. vi dic. in Dem. c. 7 p. 969—71 von ganz verfehlten Gesichtspunkten aus gewonnen hat.

fertigkeit darin gezeigt, dass er dasselbe zwei und drei Mal gesagt habe (p. 235 A), dass sich also seine Kunst der Rede in Geschwätzigkeit äussere. Darum schwillt das Rhythmische immer mehr an im Gegensatz zu dem Monotonen der Lysianischen Rede; nachdem Sokrates den alle Besonnenheit überwältigenden Naturtrieb, der nach Befriedigung strebt, etymologisch abgeleitet und durch die Häufung der Participien zugleich den ungestümen Drang der Liebesbegierde nachgebildet hat (p. 238 B. C mit Asts treffender Bemerkung im Deutschen Comm.; auf jene Stelle geht genau das *ἐνθουσιαστικόν* p. 263 D), weist er selbst auf das Steigen seines Rhythmus hin, indem er den in jenem sich äussernden begeisterten Zustand (*θεῖον πάθος*) sehr passend auf die begeisternden Nymphen des Ortes zurückführt (p. 238 C. D); und wenn er es unternimmt, das vom Lysias behandelte Thema, welcher Vortheil oder Nachtheil dem Geliebten von dem Liebenden erwachse, darzustellen, dann hebt sich am Schlusse des jedesmal besprochenen Punktes das Rhythmische (s. p. 239 C *ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα*, p. 240 E *εἰς δὲ μέθην — χρωμένου*), bis es zuletzt (p. 241 D) in einen Vers ausläuft. Platon selbst bezeichnet diesen Vers gleich nachher durch *ἔπη φθέγγομαι* (p. 241 E) als einen heroischen; er hat ihn weder einem Dichter entnommen, noch einem bestimmten Verse eines Dichters ironisch nachgebildet. Vielmehr liegt hier die sprichwörtlich gewordene *λυκοφιλία* zum Grunde, welche schon bei Homer Il. XXII, 262 sqq. angedeutet wird; diese überträgt Platon am Schlusse auf das Verhältniss des Liebhabers zu dem Geliebten in einem selbstgebildeten Verse. Nur durch diese Auffassung lässt sich die Steigerung des Rhythmus erklären, welche hier in der Schilderung den höchsten Grad erreicht, und nur so entspricht auch das Ende jener Anrufung der Musen, wo Platon um Begeisterung bat, die dann überaus herrlich in einen Vers ausbricht im Gegensatz zu der einseitigen Melodie der Lysianischen Rede. Durch diesen Fortschritt klärt sich auch das *Τοῦτ' ἐκεῖνο, ὦ*

Φαῖδρε, des Sokrates (p. 241 D) vollständig auf, womit er auf die p. 238 D ausgesprochene Befürchtung Bezug nehmend meint: da haben wir es nun, dass ich so von den Nymphen begeistert bin, dass ich in Versen rede.

Was aber das Methodische anlangt, so stellt Platon nach jener in der beliebten Wortableitung enthaltenen tiefern Beziehung auf Lysias vermeintliche Kunst und nachdem er ihn selbst in der vorausgeschickten einfachen Erzählung von der Liebe des schönen Knaben als den schlauen Liebhaber entlarvt hat, gleich im Eingange des aufgeworfenen Themas den obersten Grundsatz seiner Dialektik an die Spitze, dass jede Untersuchung mit der Frage beginnen müsse, was das eigentlich sei, worüber geforscht werden solle, und deutet auf den Nachtheil hin, welchem sie ohne sich im Anfange begrifflich verständigt zu haben, im Verfolg ausgesetzt sei. Wie er als Sokrates Schüler, der sich jenes Grundsatzes seines Lehrers für die methodische Betrachtung und Darstellung recht lebhaft bewusst geworden, mit der Forderung nach Begriffsbestimmung sich allen übrigen Darstellungen entgegenstellt, so in der bestimmtern Zurückführung des vorliegenden Problems zunächst dem Lysianischen Vortrage, dem er dann das weitere wissenschaftliche Verfahren, welches nach der gegebenen Definition einzuschlagen sei, vorzeichnet, wenn er mit Hinblick und Beziehung auf das in der Begriffserklärung Ausgedrückte die Untersuchung, ob die Liebe, eben nach Maassgabe des sehr beengten Lysianischen Standpunktes, Vortheil oder Schaden bringe, aufnehmen will. Darum muss er auch das Zusammenfassen aller Begriffsmomente, die sich ihm zur Bestimmung der Liebe übereinstimmend ergeben hatten, als ein wesentliches Verfahren einer methodisch geführten Untersuchung betrachtet wissen (p. 238 B *ἧς δ' ἕνεκα — πάντως σαφέστερον* [1]), nicht minder

[1]) Denn *πᾶν πως* kann ich nicht billigen gegen die bessere Lesart *πάντως* nach Stobaeos und drei Handschriften, weil dadurch *σαφέστερον* noch schärfer markirt wird.

nachher, als er die Liebe begrifflich festgestellt, wiederum auf das Methodische ein besonderes Gewicht legen wollen, wenn er die anfangs verzeichnete Betrachtungsweise wiederholend, an einem bestimmten Beispiel zu zeigen sich vornimmt, wie die vorgeworfene Frage auf der Grundlage des gewonnenen Begriffs weiter behandelt werden müsse p. 238 D. E. Indem er nun innerhalb jener eng gesteckten Lysianischen Schranke zeigt, welcher Schaden dem Geliebten durch den Liebhaber erwachse, um die entgegengesetzte Nachweisung vom Standpunkte des Nichtliebenden recht absichtlich schuldig zu bleiben, erörtert er zunächst in drei Punkten, dass der Liebhaber für die Seele (p. 238 E — 239 C), für den Körper (239 C — 239 D) und für das Besitzthum des Geliebten (239 D — 240 A) verderblich sei; unter letzterm begreift er die äussern Güter aller Art, führt also planmässig in dieser Darstellung die von ihm selbst später, obwohl in populärer Haltung und Geltung anerkannte (s. de Legb. III p. 697 B) Dreitheilung von Gütern, denen der Liebhaber verderblich sein soll, durch; denn dass er auch hier methodisch untersucht und darstellt, deutet schon der Uebergang durch *Τὸ δ' ἐφεξῆς ῥητέον* p. 239 D an. Viertens weist er bis zu Ende nach, dass der Liebhaber dem Geliebten, ausserdem dass er verderblich, auch noch im täglichen Umgange höchst widrig sei; diese Erörterung zerfällt wiederum zwiefach nach zwei Zeiten, zunächst so lange der Liebhaber liebt; hört aber seine Liebe auf, dann wird er treulos. Das Widrige des Liebhabers ergiebt sich dabei vermittelst der Vergleichung, die, wie bemerkt, dem inductiven Verfahren als Unterart gilt, während sich die Untersuchung beim Zusammenfassen der ganzen Schilderung durch eine dreimalige Setzung des *βλαβερόν* mit Rücksicht auf jene drei Güter des Geliebten, die er dem Liebhaber zum Opfer bringt, abschliesst.

Den Inhalt der Rede endlich werden wir fernerhin nicht mehr als eigentlich Platonisch anerkennen können, wenn wir

bedenken, dass Platon nach dem Vorgange des Lysias, aber seiner philosophischen Ueberzeugung zuwider, dem Nichtliebenden den Vorzug giebt und bei dieser Nachweisung die Liebe von dem Standpunkt der gemeinen Erotik aus und nach den Grundsätzen des gewöhnlichen Lebens aufzufassen und zu schildern sich genöthigt sieht. Platon kann daher hier durchaus nicht die Forderungen seiner Lehre geltend machen, weswegen wir gerade diejenigen auf die abweichenden Bestimmungen dieses Theiles hingewiesen haben wollen, welche ohne tiefere Erkenntniss der Platonischen Kunst von der Verschiedenheit der Begriffsbestimmungen in den Platonischen Gesprächen ein Kriterium ihrer Unächtheit hernehmen möchten. So wird die Liebe gleich als eine Begierde, wofür sie jeder halte, gefasst (p. 237 D); sollen aber auch die Nichtliebenden das Schöne begehren, so muss diese auf das Schöne gerichtete Begierde ein höheres Bestreben sein, wie es z. B. Sokrates im Phaedon (p. 96 A) in der Naturphilosophie entwickelt hatte, da dort die Nichtliebenden solche sein müssen, in denen sich das vernünftige Wollen äussert [1]). Konnten die gemeinen Erotiker die Liebe nur als den nach Befriedigung strebenden Naturtrieb auffassen, so musste auch Sokrates diese Auffassung in der etymologischen Ableitung des ἔρως von ῥώμη ironisch beibehalten (p. 238 C [2])). In der

[1]) Es ist daher unrichtig, wenn Brandis diese Begierde nach dem Schönen für die niedere sinnliche Liebe hält und in dieser Annahme einen Vorgang des Sokrates für Platon erkennt, s. Handb. d. Gesch. d. Gr. Röm. Phil. Th. II, 1 S. 410 flg.

[2]) Diese vielfach besprochene Stelle ist kritisch nicht so verdorben, als man glaubt. Dionysios v. H. liefert kein kritisches Moment, da er de Adm. vi dic. in Dem. p. 970 die Worte offenbar aus dem Gedächtniss giebt, wie die frühere Anführung in d. Epist. ad Pomp. p. 763 beweist. Ich fordere bloss mit den Bekkerschen Handschriften den Dativ ἀγωγῇ, welcher in der Ableitung das vorige ἀχθεῖσα, wie αὐτῆς τῆς ῥώμης das vorige ἐῤῥωμένως ῥωσθεῖσα aufnimmt; dazu verlange ich eine andere Interpunktion, indem ἐῤῥωμένως ῥ zu ὑπὸ — κάλλος gezogen werden muss. Offenbar wird hier ein Kampf gegen

Setzung zweier im Menschen herrschender Triebe (p. 237 D sqq.) scheidet Platon vom Standpunkt des gemeinen Bewusstseins aus, auf welchem bereits die Annahme eines vernünftigen und unvernünftigen Seelenvermögens anerkannt war; darnach wählt er auch den sprachlichen Ausdruck. In seiner wissenschaftlichen Untersuchung sondert er drei Vermögen im Menschen, das, womit der Mensch lernt, das andere, womit er sich ereifert, und das dritte, womit er begehrt, *νοῦς*, *λόγος* oder *λογισμός*, *θυμός*, *ἐπιθυμία*; der *θυμός* hält die Mitte, indem er auf die Gebote der Vernunft achtet und darnach die niedrigste Seelenthätigkeit in Ordnung hält. Die Tugend des *νοῦς* ist dem Denker die *φρόνησις* oder *σοφία*, die des *θυμός* die *ἀνδρεία* und die der *ἐπιθυμία* die *σωφροσύνη*; dieser Dreiklang der Tugend vereinigt sich harmonisch in der höchsten Tugend der *δικαιοσύνη*, s. Polit. IV p. 435 D sqq., IX p. 580 D sqq. Dass Platon schon im Phaedros die Dreitheilung der Seelenvermögen festhält, wird der Mythos in Sokrates zweiter Liebesrede zeigen; um so mehr muss die jetzt vorgetragene Annahme als eine populäre anerkannt werden, wie sie der befolgte Lysianische Standpunkt forderte. Darum gilt *ἰδέα* (p. 237 D) als Trieb oder Kraft, welche in die Seele gesetzt wird, und erweitert sich selbst so, dass es die in dem Allgemeinen enthaltenen einzelnen Arten in sich begreift (p. 238 A); *δόξα* bezeichnet nicht, wie sonst im Theoretischen bei Platon, Vorstellung oder Meinung, sondern die Erkenntniss, welche insofern *ἐπίκτητος* heisst, als sie durch die Thätigkeit der Vernunft gewonnen wird, im Gegensatz zu dem angeborenen Vermögen der Sinnlichkeit (p. 237 D; vgl. auch Ritter Gesch. d. Ph. II, S. 188); in diesem Sinne erscheint die *δόξα* im Sophist p. 264 A als

---

die Schönheit des Leibes gedacht, wobei die *ἐπιθυμία*, unterstützt von den ihr verwandten Arten, den Sieg davon trägt. Die etymologische Ableitung ist ebenso ironisch aufzunehmen, wie die im Cratyl. p. 420 A. B.

διανοίας ἀποτελεύτησις und strebt de Legb. IX p. 864 B ebenso nach dem Besten. Soll aber die Herrschaft der δόξα als σωφροσύνη gefasst werden, so hört letztere auf, als die disciplinirende Tugend der ἐπιθυμία zu erscheinen, da wir diese Herrschaft vielmehr Weisheit oder vernünftige Einsicht nennen müssten. Dadurch lässt sich der Ausdruck nicht rechtfertigen, dass dem Platon σωφροσύνη sonst wohl, eben Sokratisch, für die Tugend überhaupt steht; vielmehr will sich Platon nur ganz praktisch ausdrücken, insofern er dadurch den Zustand der Besonnenheit bezeichnet, wo die Macht der Begierde zurückgewichen ist, während er nachher in der Palinodie die wissenschaftliche Bedeutung geltend macht (p. 247 D). Auch was er jetzt ὕβρις nennt (p. 237 E), ist ihm im Theoretischen die ἀχολασία im Gegensatz zu der σωφροσύνη (vgl. Phaedon p. 69 A; beides verbindet er auch sonst, s. Polit. III p. 403 A; de Legb. X p. 884).

Mag nun aber Platon immerhin hier einem fremden Standpunkt dienen, so weiss er doch dem Ganzen einen höhern Zweck unterzulegen, welcher wiederum für die folgende Liebesrede des Sokrates von besonderer Bedeutung ist. Indirect deutet er durch dieses Gegenstück an, wie entwürdigend die Liebe sei, welche sich als eine auf den körperlichen Genuss eingehende Neigung im Menschen darstelle; ihren Unwerth führt er besonders in der Aufzählung des Vortheils und Schadens durch, welchen dem Geliebten das Verhältniss mit dem Liebhaber bringe. Wie ihm daher von Seiten der Form die aller Dialektik ermangelnde Lysianische Rhetorik fehlt, so vergeht sie sich auch von Seiten des Inhaltes gegen die höhere Regung im Menschen, welche mit Verstand und Besonnenheit verbunden ist und erst für die Ausbildung der Seele sorgt, über welche es für Menschen und Götter nichts Köstlicheres giebt (vgl. p. 239 B, 241 C); um so näher liegt ihm deshalb die Aufforderung, die andere Liebe als die wahre und dem philosophischen Manne geziemende darzustellen.

In den Zwischenreden, die sich hier wie oben nach der Lysianischen Rede gleichmässig durch ihren streng erotematischen Charakter auszeichnen, erklärt Sokrates, den Nichtliebenden nicht weiter loben, sondern das Maass des Tadels beim Liebenden auf das Lob des Nichtliebenden übertragen zu wollen. Bald aber gereut ihn die ganze Rede; er betrachtet sie als eine Versündigung gegen den Eros, die durch einen Widerruf gesühnt werden müsse. Deshalb tadelt er die beiden bisher gehaltenen Liebesreden, welche nur die Ansichten des gemeinen Lebens vortrügen, und will nun mit einem Lobe des Eros in wahrhaft philosophischem Sinne hervortreten. Letzteres kündigt er dadurch an, dass er sich einen edlen Mann von sanftem Charakter denkt, der einen eben solchen liebt oder geliebt hat, und der die vorigen Reden für Ausflüsse gemeiner Gesinnung hält. Darum nimmt er von Neuem den Knaben wieder vor, an welchen seine erste Rede gerichtet war. Auch dieser Uebergang wird weitschichtig, aber mit vielem Aufwande von Kunst ausgesponnen; Platon bleibt seinem Streben getreu, die Wahrheit des Lebens in dem nachbildenden Dialog auszuprägen. Mit den Worten *κἀγὼ τὸν ποταμὸν τοῦτον διαβὰς ἀπέρχομαι* p. 242 A steht Sokrates auf und will über den Ilissos zurückgehen; dem Phaedros ist es aber noch zu heiss wegen der *μεσημβρία σταθερά*. Platon will dieser Redensart, welche im gewöhnlichen Leben von der Mittagshitze gäng und gebe war (daher *ἡ δὴ καλουμένη*), die richtige Deutung unterlegen, da *σταθερά* zu seiner Zeit ebenso unrichtig wie nachher abgeleitet sein mochte; wahrscheinlich mochte zu Platons Zeit die Ableitung von *σταθεύω* am üblichsten sein, im Leben wie vielleicht auch nach den Sprachstudien der Sophisten; Platon berichtigt dieses und weist andeutend auf die richtigere Derivation von *ἵστασθαι* hin. Doch die leidenschaftliche Redelust des Phaedros, welche hier durchaus nicht als ein ironisches Lob hervortritt, muss als Mittel dienen, um die zweite Rede zu veranlassen; sie

gehört ihm geschichtlich an, soll darum auch nur von dem Thebaner Simmias übertroffen werden, über den wir aus einer Andeutung im Phaedon p. 85 C erfahren, dass er ein unermüdeter Forscher im Philosophischen gewesen sei. Simmias zeichnete sich deshalb unter den Sokratikern als ein sehr fruchtbarer Schüler aus; Diogenes L. (II, 124) führt von ihm 23 Dialoge an, welche nicht bloss die reine Sokratik, sondern auch andere Zweige des Wissens betrafen. Auf diesen Eifer, welchen Simmias theils im Umgange mit Sokrates durch sein Fragen, theils selbständig in eigenen Schriften entwickelte, mag wohl Platon den Sokrates als Lehrer anspielen lassen. So tritt denn auch Sokrates, wenn er das Motiv seiner Rede durch Hinweisung auf das Dämonium anführt, in seiner eigenthümlichen Selbständigkeit auf. Wir haben schon oben auf das Historische dieser Schilderung, nicht minder auf die in ihr liegende tiefere Beziehung zu dem frühern Anruf der Musen aufmerksam gemacht; Sokrates will dabei erst geschichtlich im Allgemeinen die Begebenheit von sich in ihrem wunderbaren Zusammenhange mit der Gottheit berichten und dann für den vorliegenden Fall Gebrauch davon machen, wobei uns in der Angabe, dass Eros der Sohn der Aphrodite sei (p. 242 D, s. p. 265 B; vgl. Paus. IX, 27, 2), nicht entgehen darf, dass Sokrates seiner religiösen Gesinnung entsprechend, zugleich der im Glauben des Volkes wurzelnden Annahme, welche durch die spätere Vorstellung der Dichter begründet war, huldigt, da nach Orphischen und Hesiodischen, überhaupt altkosmogonischen Vorstellungen Eros die Aphrodite nicht zur Mutter hat. Recht bedeutsam erscheint uns dann der Gegensatz der Homerischen und Stesichorischen Poesie p. 243 A. B, in welchem sich das unterscheidende Wesen beider Sokratischer Liebesreden aufschliesst. Platon betrachtet dort entschieden den Homer als den Repräsentanten der epischen, wie den Stesichoros als den der lyrischen Dichtungsgattung; Homer kannte den *ἀρχαῖος καθαρμός* nicht, sonst hätte er eine

Palinodie gemacht, um wieder sehend zu werden, wohl aber Stesichoros; er erkannte als Lyriker (ἅτε μουσικὸς ὤν) die Ursache seiner Erblindung und dichtete darum den Widerruf. Platon geisselt in dieser Entgegenstellung nicht bloss die Religiosität des Homer, sondern noch mehr die Objectivität der epischen Poesie, welche in der sinnlichen Anschauung haftend, das äusserlich Gegebene auffasst und zur Darstellung bringt; in dieser Sphäre hatte sich Sokrates vorher mit Lysias gehalten und war darum als Homereer mit dem selbstgebildeten heroischen Verse am Schluss seiner ersten Rede geschieden, und zwar gleichfalls in der Begeisterung des Epikers, so dass er nicht, sondern der Gott aus ihm sprach. Stesichoros hatte sich freilich in seiner *Ἰλίου Πέρσις* in der Behandlung der Troischen Geschichte an den Homer angeschlossen, indem er die Helena als Ursache des Kampfes betrachtete (Dio Chrys. XI p. 323 R.); gleich im Eingange des Gedichtes muss er dieses bemerkt haben (s. Isocr. Encom. Hel. §. 64); in seinem Widerruf, der *Ἑλένα*, änderte er aber den Mythos in der Art, dass bloss ein Trugbild der Göttin nach Troja gebracht und dass darum der Streit entstanden sei (s. Tzetz. ad Lycoph. 113; vgl. Plat. Polit. IX p. 586 C). Wie er also als Lyriker die Reflexion an die Stelle setzte und den epischen Stoff in die Subjectivität hineinziehend, Gedanken und Empfindung als das Wesentliche seiner Poesie hervortreten liess, so will nun auch Platon offenbar die Lyrik und zwar die chorische, als den Gipfel aller Lyrik, und die Philosophie als die höchste Musenkunst (s. Phaedon p. 61 A) auf gleiche Stufe bringen und wie Stesichoros den Standpunkt der reinen Subjectivität einschlagend, zu einer erhöheter Ideenentwicklung fortschreiten; Sokrates braucht sich darum bei seinem Widerruf nicht mehr aus Scham zu verhüllen, weil er die Liebe nicht mehr rein sinnlich und verflacht mit seinem Vorgänger zu behandeln gedenkt (p. 243 B). Die Kluft, welche das Epos von der Lyrik scheidet, lässt uns daher zugleich den Fortschritt begreifen, welcher hier in

dem Uebergange von der beschriebenen sinnlichen Liebe auf Lysianischer Seite bis zur Darstellung der geistigen Erotik von Platonischem Gebiete aus angedeutet wird.

Nach dieser Beziehung und um der frühern ironischen Erklärung, welche den Inhalt der ersten Sokratischen Rede der Sappho und dem Anakreon zusprach (p. 235 C), das Gegengewicht zu halten, lässt Platon den letzten Theil dieses Ganzen, die zweite Rede des Sokrates (p. 244 A bis p. 257 B), von dem Himeräer Stesichoros, dem Sohn des Euphemos, stammen. Platon scheidet also den Stesichoros, was wohl zu beherzigen ist, aus der Klasse der erotischen Dichter aus; etymologisch anspielend auf die chorische Poesie des Dichters (ἴστησι χορόν), wie auf dessen edle Behandlung der Liebe [1]), nicht in den besondern, der Volkspoesie entnommenen Dichtungen, wie von der Liebe der Kalyke, der Rhadina, des Daphnis, sondern in den Lieheserzählungen jener Palinodie, welche der Denker allein festhält, will er andeuten, dass Sokrates jetzt als reiner Erotiker erscheinen werde, der in frommer Rede die ächte Liebe des Philosophen darlege (daher μετρίως τε καὶ εὐφήμως p. 265 C). Sokrates beginnt damit, dass, wenn diejenigen Recht hätten, welche den Wahnsinn, von dem eben der Liebhaber ergriffen sei, schlechthin für ein Uebel erklärten, man allerdings dem Nichtliebenden willfahren müsse. Indess meint er, dass durch Wahnsinn, wenn er nämlich durch eine göttliche Gabe verliehen werde, nicht nur nicht ein Uebel, sondern das grösste Gut entstünde, bei welcher Annahme einer göttlichen μανία wir den Einfluss nicht übersehen dürfen, welchen Empedokles schon hier durch Setzung seines göttlichen Wahnsinns (s. Cael. Aurel. de morb. chron. I, 5) auf unsern Denker üben musste. Um den philosophischen Wahnsinn

[1]) Vgl. über diesen Charakter der Stesichorischen Poesie Welckers treffliche Erörterungen in Jahns Jahrb. f. Phil. 1829. I, 3 S. 295 folgg., in denen wir nur Platons Andeutungen ungern vermisst haben.

als die höchste und edelste Art hinzustellen, geht Platon zunächst die vorausliegenden niedern Stufen durch, welche bereits im Leben Anerkennung gefunden hatten (p. 244 B — 245 B); Ironie liegt darin, dass er sich das Ansehen giebt, als sei es ihm als Philosophen mit jener Anerkennung Ernst, die in Wahrheit bloss vorausgeschickt wird, um den philosophischen Wahnsinn zur Aufnahme zu bringen; gerade nach dieser Beziehung zum Leben ist es zu erklären, warum sich hier Alles anders abstuft, als man Platonisch nach der spätern Anordnung der betreffenden Lebensweisen (p. 249 D. E) hätte erwarten müssen. In aufsteigender Folge zählt Sokrates von den bereits anerkannten Arten des göttlichen Wahnsinns drei auf, um zu beweisen, dass uns aus einer jeden die grössten Güter erwüchsen; zuerst die μαντική, wie sie sich verschieden äussert, als begeistertes Wahrsagen. Was Platon hier über die Mantik vorträgt, steht durchaus nicht im Widerspruch mit den Annahmen im Timaeos p. 71 E sqq.; er ist durch seine Bestimmungen den Stoikern ein Vorbild geworden. Im Phaedros scheidet er ganz bestimmt zwei Arten der Weissagung, die durch göttliche Gunst verliehene Gabe, in welcher sich ein göttlicher Wahnsinn zeigt, und die menschliche, in welcher sich wie in der οἰωνιστική, eine bloss menschliche Verständigkeit äussert, und lässt dabei wenigstens das für uns als Ernst bestehen, dass was von Gott komme, überall höher stehe, als das Menschliche (p. 244 D). Denn ernsthaft dürfen wir durchaus nicht das Zeugniss nehmen, welches er p. 244 B — D anzuführen für werth hält; Cicero hat den ironischen Scherz, welcher in den etymologischen Ableitungen liegt, nicht auszuscheiden gewusst (de Divin. I, 1). Platon will nämlich in der etymologischen Ableitung und Erklärung von μαντική und οἰωνιστική das Verfahren der Sophisten in ihren sprachlichen Studien scherzhaft zur Anwendung bringen, aber im Ernst bloss, um es zu verspotten; dieses zeigt sich ganz besonders erst bei der οἰωνιστική, welche Alles für ironischen Scherz er-

klären muss. Darum nimmt er auch die Mittel zu Hülfe, welche die sophistischen Etymologiker bei Nachweisung der gangbaren Sprachformen angewendet hatten; denn sollen die Neuern die *μανία* für kein *καλόν* gehalten haben (*ἀπειροκάλως*), indem sie die ursprüngliche *μανική* zur *μαντική* gemacht, so liegt darin ein Ausweg der Sophisten, dass sie das gangbare Wort eine spätere ungeschickte Umänderung erfahren liessen, um ihre ursprüngliche Etymologie zu rechtfertigen [1]).

Als die zweite Art wird jener göttliche Wahnsinn angeführt, der sich in Krankheiten, in grossen Nöthen und bei Versündigungen der Voreltern, die sich noch an einzelnen Gliedern der Familie rächen, äussert und die Mittel zur Lösung der obwaltenden Uebel verschafft [2]). Dieser Wahnsinn kann sich wie in Krankheiten an den von den Uebeln behafteten Personen selbst finden, dann auch Andere begeistern, welche wie in Landesnöthen oder in Verschuldungen

---

[1]) Das *ἐπεμβάλλειν* gebraucht Platon für dasselbe Verfahren, die willkührliche und eigenmächtige Umänderung des ältern Sprachgebrauchs, auch im Kratylos p. 414 D, während er hier mit *τραγῳδεῖν* bezeichnet (ib. C und 418 D), was er im Phaedros in *αἰνίττειν* (*τὸ ω̄*, wie wir nach Platonischer Verknüpfung des Aktivum zu schreibeu fordern) zugleich mit Anspielung auf die spätere Einführung des Doppellautes *ω* hineinlegt, natürlich Alles im ironischen Sinne.

[2]) Wir verstehen hier drei Arten von Drangsalen und schreiben unbedenklich *ἅ τε* zur Anknüpfung der dritten Art, wobei Platon einen Dichterausspruch, wie wir mit Buttmann glauben, das *παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων* des Euripides Phoeniss. 941 zur Anwendung bringen wollte; denn *μήνιμα* gebraucht Platon sonst nicht, sondern *ἀδίκημα* Polit. II p. 364 B, de Legb. IX p. 854 B; *κακόν* Theaet. p. 173 D. Dann darf *ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφ.* nicht mit Ast Annot. p. 370. 71 und Lobeck Aglaoph. I, p. 637 not. v auf *ἔν τισι τῶν γενῶν* bezogen werden, sondern es geht mit Bezug auf alle drei Arten allgemein auf die, welche die sühnenden Mittel aussprechen, wenn sie begeistert werden, was die Behafteten und auch fern Stehende sein können.

einzelner Familien die Mittel zur Errettung durch vorgeschriebene Reinigungen und Sühnungen aussprechen. Unter Letztern versteht Platon, zumal er nachher (p. 265 B) diesen Wahnsinn auf den Dionysos zurückführt, die Agyrten, welche ihre gauklerische Kunst nicht bloss auf einzelne Menschen, sondern selbst auf ganze Staaten ausdehnten; ihr Treiben zeichnet er uns am schärfsten in der Politik II p. 364 B sqq.; vgl. Crat. p. 405 A. B.

Als die dritte Art erscheint die dichterische Begeisterung oder der Enthusiasmus, welcher den psychischen Zustand des schaffenden Dichters bezeichnet; die der Poesie angemessene Schilderung des dichterischen Wahnsinns wird ebensowohl durch die Wahl des poetischen Ausdrucks, als durch die Häufung der Participien gewonnen. Platon verweilt aber hierbei nicht zu dem Zwecke, um seine Grundsätze über die Dichtkunst darzulegen oder die Dichtkunst selbst zu verherrlichen, sonst hätte er sie als nachahmende und Scheingebilde hervorbringende Kunst, wie den dichterischen Lebensberuf p. 248 E tiefer gestellt; sondern seine Absicht geht dahin, ihre Quelle, die *μανία* des Dichters zur Anerkennung zu bringen. Das Ganze ist dabei für ihn ebenso mit Ironie verknüpft, wie die Anerkennung der beiden ersten Arten der Manie [1]). Von diesem Gesichtspunkte aus muss was Platon hier über das Wesen der Poesie durchaus in Uebereinstimmung mit dem aufstellt, was er sonst über den wahnsinnigen Dichter im Gegensatz zu dem nüchtern vorträgt (s. nachher p. 265 B; Apolog. p. 22 B. C; Ion p. 533 E; de Legb. III p. 682 A, IV p. 719 C), in die richtige Beziehung zu seinem Vorgänger Demokrit gebracht werden, wenn dieser mit tiefem Blick die Poesie nicht als eine Sache der Kunst, sondern der Natur und göttlichen Begeisterung beschrieb (s. Clem. Strom. VI p. 698 B; Cic. de Orat. II, 46; de

[1]) Darnach berichtigt sich Ed. Müllers Auffassung der Platonischen Stelle in s. Gesch. d. Theorie d. Kunst I, S. 43 folgg.

Divin. I, 37; Horat. Epist. ad Pison. 295), indem er sie auf die mittlere Stufe zurückbrachte, welche ihm die φαντασία im Uebergange zu der reinen Erkenntniss, die in die wahre Natur der Dinge eindringen soll, bildete.

Um nun aber tiefer einzugehen auf den von den Göttern zur grössten Glückseligkeit zu Theil werdenden Liebeswahnsinn, meint Sokrates (p. 245 B. C), müsse man sich zuerst über die Natur der göttlichen und menschlichen Seele durch Betrachtung ihrer leidenden und thätigen Zustände, wie sie sich eben in dem unvernünftigen und vernünftigen Vermögen äussern, richtige Einsicht verschaffen, so dass er erst p. 249 D zu jenem Wahnsinn wiedereinkehrt. Platon macht hier mit Absicht einen Ruhepunkt, weil die bisher aufgeführten Arten bereits anerkannt waren; was er selbst für die höchste erachtet, wird jetzt vorbereitet und erscheint nachher im Glanze des mythischen Vortrags. Die nothwendige Beweisführung, welche er fordert, stellt er entschieden als ein wissenschaftliches Verfahren der Lysianischen Rhetorik entgegen, in welcher der Beweis durch die Absicht, einzuschüchtern, zurücktrete (*δεδιττόμενος — δείξας* p. 245 B; *ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή* ib. C). Darnach haben wir das Gewicht des Beweises, der die Unsterblichkeit der Seele genügend begründen will, zu würdigen. Was Platon über Begriff und Wesen der Seele vorträgt, wird nicht mythisch, sondern in der reinen Form dialektischer Beweisführung dargelegt und steht in vollkommnem Einverständniss mit den Sätzen im zehnten Buche der Gesetze (vgl. p. 894 B sqq.). Platon betrachtet die Seele als die belebende Kraft im Gegensatz zu dem unbelebten Körper; Leben, welches ihr immerdar zukommen muss, knüpft sich ihm an die Bewegung. In dem Begriffe des Bewegens macht sich ihm zweierlei bemerklich, dasjenige, welches als Grund der Bewegung angesehen werden muss, und dasjenige, welches von diesem bewegt, Anderm wiederum die Bewegung mittheilen kann; der Grund der Bewegung stellt sich als ein

bewegter dar, denn was Anderm Bewegung leiht, muss selbst bewegt sein; aber als ein bewegter kann er die Bewegung nicht von einem Andern, sondern nur aus sich selbst erhalten, darum bewegt er sich aus sich selbst und die Bewegung, wodurch er bewegt, geschieht von Innen heraus, während der bewegte Körper von Aussen bewegt wird. So stellt sich die Seele als das sich selbst Bewegende dar und als solches ist sie Princip der Bewegung und ungeworden [1]) und unvergänglich, mithin unsterblich, da die Bewegung nicht zu irgend einer Zeit aufgehoben sein kann. Dem Platon gelten diese Sätze ebensowohl von der allgemeinen Seele oder der Weltseele, welche sich als die belebende und bewegende Kraft des Weltganzen darstellt, als auch von der individuellen Seele im menschlichen Leibe, welche nur einen Mikrokosmos des allgemeinen Seelenlebens bildet; die Untersuchungen in den Gesetzesbüchern gelten zunächst der allgemeinen Seele, die sich den Gestirnen als

---

[1]) In dem Satze, welcher das Ungewordensein der ἀρχή aufweist, berechtigen weder Cicero (de Rep. VI, 25; Tusc. D. I, 23, 54), von dessen Uebertragung nur das *explicare* gelten darf, wie er selbst ad Att. XV, 13, 6 fordert, noch Iamblichos (in Nicom. Arith. p. 111), der in seiner Anführung auf den wörtlichen Ausdruck verzichtet, die Kritik, zu einer Änderung der Vulgate, wie wir sie selbst früher vorgeschlagen haben (Gött. Gel. Anz. 1844. St. 20, S. 194), zu schreiten, weit weniger die Annahme einer im Alterthum vorhandenen doppelten Lesart geltend zu machen. Gleichwohl können uns die Auslegungen der beinahe einstimmig durch die Handschriften beglaubigten Lesart οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο, wie sie zuletzt K. Fr. Hermann (Neue Jahrb. f. Philol. 1833. Bd. 7, Hft 4, S. 419. 20) und Bakhuizen van den Brink (Var. Lect. ex hist. phil. ant. p. 84) versucht haben, nicht genügen, weil sie die Argumentationsreihe verfehlen. Das Subjekt zu dem οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο liegt in dem vorigen πᾶν τὸ γιγνόμενον, und die einfache Eleatische Schlussweise ist diese, dass, wenn die ἀρχή aus etwas entstände, alles Entstehende nicht aus der ἀρχή, aus der es doch dem aufgestellten Grundsatz gemäss entspringen muss, entstehen würde.

Weltkörpern mittheilt und Grund der geordneten und regelmässigen Bewegungen derselben ist (vgl. Forschungen 1, S. 198. 199); im Phaedros dagegen ist die allgemeine und die individuelle Seele in dem unbelebten Körper gemeint, wie ψυχὴ πᾶσα andeutet (vgl. auch Arist. de An. 1, 1, 4; Posidonios beschränkte dort den Begriff, während ihn Harpokration unplatonisch erweiterte, s. Hermias p. 114). Platon verdankte diese Unsterblichkeitslehre unmittelbar dem Krotoniaten Alkmaeon, welcher der Seele Unsterblichkeit lieh, weil sie den Gestirnen ähnlich sei von Seiten der ewigen Bewegung, wobei ihm der aufgestellte Gegensatz von Seele und Körper von entschiedener Wichtigkeit war (s. Arist. de An. 1, 2, 17 mit Simplicius das.; vgl. dazu Forschungen I, S. 75 folg.). Dagegen muss die Argumentationsreihe, wornach Platon von dem Ungewordenen und Unvergänglichen auf das Ewige und Unsterbliche zurückschliesst, ursprünglich als Eleatisch anerkannt werden; der zum Grunde gelegte Begriff und Ausdruck der ἀρχή als des Anfangslosen in der Zeit, wie ihn der Milesier Anaximander in die Philosophie eingeführt hatte (Simpl. ad Phys. fol. 6 A, 32 B), ist dort dem Denker geläufig genug, während sich ihm λόγος für Begriff (p. 245 E; vgl. Polit. I p. 343 A; de Legb. X p. 895 D. E u. sonst) Sokratisch zu entwickeln beginnt, nachdem höchst wahrscheinlich die Heraklitische Lehre die Vernunft durch λόγος zu bezeichnen angefangen hatte (vgl. Forschungen I, S. 370).

An die Darstellung der Seele als Princips der Bewegung muss sich unmittelbar eine Schilderung der wirksamen Form derselben anknüpfen (p. 246 A sqq.). Wir haben bereits an einem andern Orte (Gött. Gel. Anz. 1844. St. 20, S. 193) vor der Sucht alter und neuer Erklärer gewarnt, dem Platon gleich für seine erstern Sätze bestimmte Vorbilder und Vorgänger zu leihen, nach deren Schilderungen und Annahmen er die seinige gemacht habe; selbst den Pythagoreern sprachen wir die unmittelbare Einwirkung auf eine Lehre ab,

welche die Triplicität der Seelenvermögen vorträgt, die erst spätere, von Platonischem Einfluss getroffene Pythagoreer behauptet hatten. Dort haben wir schon bemerkt, dass die Anregungen, welche der Denker von Aussen erhält, sich mittelbar bloss auf die bereits anerkannte Scheidung eines vernünftigen und unvernünftigen Seelenvermögens im Menschen, auf die Annahme einer das Weltall durchdringenden allgemeinen Seele, welche jedoch früher wie in der Pythagorischen Schule noch ungesondert von der Gottheit erschien, bei Platon aber sich getrennt zeigt, endlich auf Anschauungen und Vorstellungen, welche Platon als Hellene aus dem Leben aufnahm, beschränken. Platon zeichnet zu Anfang selbst die Methoden vor, nach welchen die Untersuchung angestellt werden könnte; er scheidet eine göttliche und ausführliche, und eine menschliche und minder genauere Betrachtungsweise; jene ist ihm die streng dialektische, die den Gedanken in seiner wissenschaftlichen Entstehung aufzeigt, dieselbe, welcher er in einem spätern Werke (Polit. IV p. 435 D) sich vollkommen mächtig zeigt, ohne sie dort für die drei Arten von Seelenthätigkeiten anwenden zu können. Nicht diese, sondern die zweite, welche eben der menschlichen Natur angemessen sei, soll im Phaedros zu Grunde gelegt werden; die darnach gelieferte Beschreibung bezeichnet Platon als μῦθος (p. 253 C), bemerkt aber ausdrücklich von ihr, dass sie der philosophischen Wahrheit diene (p. 247 C). Umgekehrt beschränkt er im Timaeos die mythische Behandlung auf das Wahrscheinliche (Tim. p. 59 C; vgl. p. 34 C, 72 D), indem er von dem Grundsatz geleitet, dass die Darstellung der Natur des Darzustellenden gemäss sein müsse, die dialektische Methode zu dem physiologischen Mythos in dasselbe Verhältniss treten lässt, in welchem ihm das Sein zum Werden, die Gewissheit zur Wahrscheinlichkeit steht (Tim. p. 29 B — D). Um diesen Widerspruch auf Platonischem Grund und Boden zu lösen, müssen wir auf eine eigenthümliche Erscheinung hinlenken, welche sich in

der philosophischen Behandlungsweise des Stoffs bei Platon geltend macht. Das dialektische Verfahren legt er freilich den meisten Behandlungen zu Grunde, wendet es aber weislich immer nur da an, wo es die Idee gilt und wo die philosophische Kunst, gestützt auf eine allgemeine und wahrhafte Vernunfterkenntniss, ihre Methoden mit Sicherheit durchführen kann, überhaupt wo reines Wissen zu erreichen ist; denn wie der ächte Pythagoreer nur mathematisch zu philosophiren vermochte, so konnte Platon auch nur dialektisch denken und schreiben. Allein Manches kann er nur in dunkler Ferne erblicken, so lange er noch nicht fest ist in den Operationen der Vernunft; Anderes beschränkt er mit weiser Einsicht, wovon er überall kein wirkliches Wissen zulässig findet. Platon hilft sich hier durch den Gebrauch des Mythos, den wir im Gegensatz zu dem populären, welchen er höchst selten anwendet, schlechthin als den philosophischen zu bezeichnen haben; weswegen wir nicht anstehen dürfen, zunächst auf Platon den bedeutungsvollen Ausspruch des in der historisch-philosophischen Construktion des Denkens begriffenen Aristoteles zu beziehen, dass der Philosoph, nämlich der da zweifele und sich wundere und insofern nicht zu wissen glaube, auch wohl Mythen, die eben aus Wunderbarem beständen, also noch keine Philosophie wären, liebe (Met. 1, 2), womit Aristoteles, dem das Verdienst gebührt, den Mythos aus der Philosophie verbannt (seine Abneigung gegen den Mythos zeigt sich Met. III, 4; XII, 8; de Caelo II, 1) und das Wissen in seiner Reinheit aufgestellt zu haben, sich selbst im Gegensatz zum Platon betrachtet haben möchte. Die Bedeutung des Mythos bei Platon scheidet sich uns zwiefach. Anfangs lässt er ihn eintreten, sobald er mit der Dialektik noch nicht durchdringen und die Begriffe noch nicht in reiner Form auszuprägen vermag, bis er später bei vollendeter Erkenntniss und grösserer dialektischer Meisterschaft das früher mythisch Behandelte in der durchsichtigeren Form des Gedankens her-

austreten zu lassen im Stande ist; das begeisterte Gemüth, welches den reinen Begriff nicht zu erfassen vermag, vielmehr ihn nur ahnet und andeutet, muss ihm Aushülfe geben, dessen Anschauungen dann auch in den gemässen bildlichen Ausdruck, der sich zugleich aus der Mysteriensprache zu bereichern sucht, eingekleidet werden. Wählt Platon aber in den letztern Darstellungen den mythischen Vortrag, um das Gebiet der δόξα oder des vernünftigen Meinens auch in der Form zu beschränken, so soll ihm der Mythos im Gegensatz zu der Dialektik ein blosses Nachbild des Wissens angeben, weil ihm die Natur nie eine Sicherheit der Erkenntniss gewähren kann; darum weist er wiederholt in der kosmologischen Lehre seines Timaeos auf das richtige Verständniss des mit Kühnheit, aber feierlicher Würde gewählten Vortrags hin und zeigt uns hiedurch, dass ihm erst dort das wahre Bewusstsein von der Bedeutung der mythischen Darstellungsweise aufgegangen sei. Fügen wir der dialektischen und mythischen Behandlung noch die populäre bei, in der sich der Geist dem gemeinsamen Leben zuwendet, so erhalten wir auch von dieser Seite einen nothwendigen Abschluss aller Entwicklungsstadien, welche die Platonischen Methoden bis zu den Gesetzesbüchern durchlaufen haben; während in jenen die dialektische Kunst sich naturgemäss in den untersuchenden Gesprächen durch das indirekte Verfahren, in den darstellenden durch das direkte entfaltet, insofern dort die Wissenschaft durch die streng dialektisch-erotematische Methode erst gefunden werden soll, hier schon verarbeitet ist und fertig vorliegt, um in zusammenhängender Rede herauszutreten, bildet der mythische Vortrag, wie wir ihn nach seiner ersten Bedeutung gefasst haben, die Vorstufe zu der untersuchenden Methode und verräth gerade dadurch, dass er sich nur in einem λόγος äussern kann, das Unvermögen, das dialektisch-Erotematische als die schärfste Art der Betrachtung, die schrittweise und ohne Sprung die Begriffe von Innen heraus entwickelt,

geltend zu machen. Nach diesen Sätzen, die sich uns aus einer tiefern Erforschung der Sokratisch-Platonischen Kunst ergeben haben, eignet sich der philosophische Mythos des Phaedros die Priorität in der zeitlichen Entwicklung der Platonischen Methoden zu und leihet uns insofern ein höchst bedeutendes Kriterium wie für die Beurtheilung des geschichtlichen Standpunktes des Dialogs überhaupt, so für die Entzifferung und Auffassung des philosophischen Gedankens im Besondern. Platon spricht die Summe seiner Lehre gerade in einem Mythos aus, weil sich seine Philosophie nur noch in der Gährung befindet; er kann weder die Natur der Seele, noch den Inhalt des Wissens dialektisch darlegen; was er später in der höchsten Blüthe der Sokratischen Hebammenkunst erringt, zeigt sich hier in der ersten Ahnung, aber in vollem Glanze einer für die Philosophie als den wahren Lebensberuf begeisterten Jugend.

Je mehr nun in dem Mythos unseres Dialogs das Bewusstsein von der philosophischen Bedeutung des mythischen Vortrags gegen die dialektische und physiologische Behandlungsweise des gereifteren Alters zurücktritt, und je grösseres Gewicht gleichwohl auf die Darstellung gelegt wird (s. p. 247 C), um so dringender erscheint hier die Forderung, dass man sich durch Hinzunahme späterer Darstellungen über den philosophischen Gehalt des mythisch Vorgetragenen verständige; die Sätze, welche sich als abweichende Annahmen herausstellen, wird man auf Rechnung des durchaus charakteristischen Vortrags bringen müssen, gleichwie sich uns die scheinbar widersprechenden Annahmen in den Gesetzesbüchern, wir nennen nur die einer bösen Weltseele, durch die populäre Form der Untersuchung rechtfertigen. Wir fanden oben, dass Platon in der Politik drei Seelenvermögen im Menschen sondere; dasselbe deutet im Phaedros die Vergleichung mit dem Zwiegespann und dem Wagenlenker an, wie Platon nachher (p. 253 C) selbst bemerkt: das Gespann enthält den *θυμός* und die *ἐπιθυμία* auf Seite

des unvernünftigen Seelenwesens, welches beide Thätigkeiten in sich schliesst (daher ξύμφυτος δύναμις); beide Theile gehören aber hier ursprünglich mit zur unsterblichen Seele, indem nur der Körper als das Sterbliche am Menschen gilt, während im Timaeos (p. 69 C sqq.) das unvernünftige Seelenwesen nach seinen beiden Bestandtheilen erst mit dem Leibe zu der unsterblichen Natur sich gesellt. Das Wesen jener Thätigkeiten offenbart sich in der verschiedenen Natur der Rosse; gefiedert erscheint das Gespann, wie die Seele, um das Streben, den Trieb jeder Seelenthätigkeit bildlich zu bezeichnen [1]). Dagegen steht der Führer auf Seiten des vernünftigen Seelenwesens und vertritt den νοῦς, welcher zunächst auf den gutgearteten und lenksamen θυμός Macht hat, während die zu unterst liegende ἐπιθυμία sich immer von der Vernunft loszusagen geneigt ist. Platon liess nun aber die Seele durch gewisse Grade der Entwicklung und Vollkommenheit hindurchgehen; ursprünglich gehörte die menschliche Seele der göttlichen oder der Weltseele an; ihre Verbindung mit dem Körper wird als eine Entfiederung, d. h. nur als eine Lossagung von dem allgemeinen Seelenleben bezeichnet, da sie nicht mehr den Trieb nach dem göttlichen Leben in sich hat. Mit dem hinfälligen Körper

[1]) Schon hier wollen wir auf die richtige Auffassung jener Worte aufmerksam machen, durch welche Platon allgemein den Satz einleitet, dass die Seele vermöge ihrer Schwingen natürlich nach oben geführt werden müsse: κεκοινώνηκε δέ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου ψυχή, heisst es dann handschriftlich p. 246 D. Weder Schleiermachers noch Stallbaums Erklärung ist hier zulässig; ψυχή gehört nicht in den Text, wie Plut. Quaest. Plat. Quaest. VI deutlich zeigt. Πτερόν ist Subjekt und τὰ περὶ τὸ σῶμα gilt nicht umschreibend für σωματοειδῆ, sondern es bezeichnet eigentlich dasjenige, was um den Körper herum ist, wie die Schwingen, welche den Körper nach oben tragen; das Gefieder also hat am meisten von dem am Körper Befindlichen an dem Göttlichen Theil, welches oben wohnt, wohin das Gefieder vermöge seiner natürlichen Kraft treibt. Auch Ruge, die Platon. Aesthet. S. 7. 8, hat das Richtige verfehlt.

vorbunden, für welchen sie als das sich selbst Bewegende erst Grund der Bewegung wird, erscheint dann die Seele als ein sterbliches Wesen; als ein unsterbliches Wesen, welches Scele und Körper für immer vereinigt, will Platon die Gottheit nach den gangbaren Vorstellungen nicht eigentlich gelten lassen, weil Gott nicht geschaut, noch hinlänglich im Geiste erkannt werden könne. In dieser Andeutung erschöpft sich schon die ganze Platonische Theologie, die auf eine absolute Erkenntniss Gottes verzichtend, uns in ihrer vollendetern Gestalt zu bedenken giebt, dass Gott zuletzt im Erkennbaren und mit Mühe erblickt werde (Polit. VII p. 517 B. C, s. VI p. 505 A; Crat. p. 400 D; vgl. Forschungen I, S. 186 folg.); das sinnliche Schauen setzt sie dabei nach Sokrates Vorgange (s. Xen Mem. 1, 4, 9 mit Forsch. I, S. 223 folg.) streng materialistischen Lehren entgegen, welche nur an dem, was gesehen werdo, festhielten (s. Soph. p. 246; Theaet. p. 155 E; vgl. Forsch. I, S. 190). Darum regen sich schon hier (p. 246 D) jene die Ideale des menschlichen Strebens bezeichnenden Begriffe des Guten und Schönen, in denen es dem Platon als ächtem Sokratiker nachher so geläufig wurde, Gott aufzufassen; auch das Böse ist der Natur der Gottheit zuwider (ib. E; vgl. Theaet. p. 176 A; Tim. p. 29 D. E). Dass Gott weise sei (Phaedr. a. O., s. p. 278 D; vgl. Symp. p. 204 A; Lysis p. 218 A sqq.) und insofern ihm allein die vollendete Einsicht in seine Natur zukomme, muss dio Art bedingen, wie es Gott wohlgefällig ist, über ihn in menschlicher Rede zu sprechen (Phaedr. p. 246 D); dass aber gleichwohl auch dor menschlichen Seele schon in ihrem vorweltlichen Sein die ursprüngliche Erkenntniss des Göttlichen nicht missgönnt war, weiss Platon dadurch anzudeuten, dass er den allverbreiteten Irrthum der Herodoteischen Weltansicht (s. Herod. I, 23) berichtigend, den Neid aus dem Chor der Götter verbannt sein lässt (p. 247 A; vgl. Tim. p. 29 E [1]).

[1]) Nach Platon hat Aristoteles jenen Satz *τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν*

Wenn aber dem Denker die entfiederte Seele einen Zustand bezeichnet, in welchem die Verbindung der Seele mit dem Körper eingegangen war, so soll eben die befiederte den vollkommnen körperlosen Zustand beschreiben, in welchem die Seele die Reinheit der Ideen geschaut. Platon will nun die Geschichte der Seele verfolgend (p. 246 D sqq.), den Zustand der Befiederung darlegen, wie in ihm die göttliche Seele zur Wissenschaft der Ideen gelangt sei; er meint die absolute Erkenntniss der Wahrheit, welche der Seele ursprünglich zukam, aber dann nicht mehr zukommen kann, wenn sie mit dem Körperlichen behaftet ist. Da sich ihm die absolute Erkenntniss als ein Jenseits darstellt, so vermag er auch jetzt nicht diesen Zustand der Erkenntniss in der Reinheit des wissenschaftlichen Vortrags darzulegen, vielmehr bedient er sich einer Schilderung, in welcher seine hauptsächlich durch das Pythagorische und zunächst Philolaische System gebildeten Vorstellungen von dem Weltgebäude stark mit einspielen. Wie die Vernunft den höchsten Ort erhält, so soll sie auch nur in dem höchsten Gebiete das Wahre schauen; dieses, die Ideen, verlegt Platon in ihrer absoluten Gestalt in den höchsten Ort der Welt, der nicht mehr zu dem sichtbaren gehört. Die göttlichen Seelen ziehen nun aus, um zu jenem Orte zu gelangen, die menschlichen (*δαίμονες*, vgl. Forschungen I, S. 321), schon mit jenem gemischten Wesen behaftet, folgen ihnen, soviel sie vermögen. Der Zug geht, offenbar nach Homerischem Bilde, zum Festmal (*ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν* p. 247 B; vgl. Hom. Il. I, 424 *ἔβη μετὰ δαῖτα*), worunter wir die geistige Speisung, das Schauen der reinen Ideen verstehen sollen. Platon denkt sich hierbei, durchaus der Vorstellung im Timaeos (Tim. p. 40 D, 42 D. E; vgl. Polit. X p. 596 C) entsprechend, die Götter als Weltkörper, welche sich am

---

bekämpft, indem er den Besitz der Weisheit für nicht übermenschlich erklärt, Metaph. I, 2.

Himmel in ihren bestimmten Bahnen herumbewegen (daher die *διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται, πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ* p. 247 A; eben daher das *περιπολεῖν* p. 252 C; vgl. Tim. p. 41 A), und erklärt dadurch die physische Seite des Glaubens für die älteste, indem er selbst nachher meinte, dass die ersten Bewohner von Hellas die allein für Götter gehalten, welche in seiner Zeit noch viele Barbaren dafür hielten, Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel (Crat. p. 397 C. D; vgl. de Legb. X p. 886 A. D). Diese astronomische Beziehung der Götter als Sternengötter festhaltend, weiss er auch die im positiven Glauben liegenden Vorstellungen von den sogenannten Zwölfgöttern oder den grossen Göttern (s. Paus. 1, 3, 2, c. 40, 2), deren Kreis in Athen gebildet sein mochte, in sich aufzunehmen. Zeus als Haupt des Zwölfgötter-Systems, welches Hestia schliesst, gilt ihm selbst für den höchsten Gott [1]), dessen ganze Bedeutung er nachher philosophisch darin zu erschöpfen weiss, dass er ihn als die höchste intellektuelle Vernunft darstellt (s. p. 250 B, 252 C. E, 253 A; vgl. Phileb. p. 28 C, 30 D); die übrigen Götter und Dämonen sind dann in elf Zügen geordnet, welche ein jeder der zu der Zwölfzahl gehörenden herrschenden Götter unter oberster Leitung des Zeus anführt; wobei es gerade nicht als Widerspruch gelten darf, wenn wir nicht zwölf Welt-

[1]) Dionysios v. H. de Adm. vi dic. in Dem. c. 7 p. 971 sqq. verglich für die Stelle im Phaedros ein Pindarisches Hyporchem, nur darf man dabei an keine Nachbildung denken; ebensowenig ahmte Platon den Sophokles Elect. v. 169 sqq. nach, wie Groen van Prinst. Plat. Prosop. p. 160 sqq. wollte, der selbst *ἡγεμών* zu löschen rieth, ohne die Beziehung in p. 252 E berücksichtigt zu haben. Demnach müssen wir auch den Kreis der Anaxagorischen (nach Ast Comment. in Plat. Phaedr. p. 297; Platons Leben u. Schr. S. 109; Deutsch. Comm. S. 218; Annot. in Phaedr. p. 399) wie der Philolaischen (nach K. Fr. Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. Phil. I, S. 285, 64) Lehre verlassen, um die Bezeichnung des Zeus richtig abzuleiten.

körper mit Platon am Himmel nachzuweisen vermögen, da er entschieden den Glauben mit der Philosophie zu versöhnen sucht. Die Vorstellungen von den Diakosmen, welche hier zum Grunde liegen, stimmen durchaus mit denen überein, welche er in der Politie (X p. 616 sqq.) und im Timaeos (p. 38 C sqq.) vorträgt; er denkt sich drei Theile der Welt, zuoberst das Gebiet des Fixsternhimmels, darunter den mittleren Theil, in welchem sich die fünf Planeten nach einer bestimmten Anordnung (*κατὰ τάξιν, ἣν ἕκαστος ἐτάχθη* p. 247 A), offenbar derselben, welche wir später, für Venus und Merkur abweichend von der gewöhnlichen Pythagorischen, aus der Politie a. O. und dem Timaeos p. 38 D kennen lernen, mit Sonne und Mond bewegen, und zuletzt die Erdgegend. Die Erde nimmt dabei als Weltkörper ihre Stelle am Himmel ein, wie im Phaedon (p. 108 E sqq.) und schon vom Philolaos gelehrt wird, wenn er sie als ein Ganzes zu den göttlichen, also unwandelbaren Wesen rechnet (bei Stob. Ecl. I p. 488 H.); warum die Hestia aber allein zurückbleibt, erklärt sich nur aus Platons astronomischer Ansicht von dem Stillstande der Erde im Mittelpunkte der Welt, wo sie ruht, aber sich gemeinschaftlich um die Axe der Welt dreht (s. Tim. p. 40 B. C mit Boeckh de Plat. syst. etc. p. VI sqq.). Nach dem Timaeos soll die Weltseele von diesem Mittelpunkte der Welt aus bis zu dem obersten Kreis der Fixsterne sich ausdehnen (p 34 B, 36 E). Wie wir nun hiernach den Festzug der göttlichen und menschlichen Seelen im Phaedros astronomisch anzuordnen haben, kann nach den bestimmtesten Andeutungen des Mythos gar nicht zweifelhaft sein; denn insofern die individuellen Seelen als Ausflüsse der allgemeinen Seele betrachtet werden, diese aber wiederum für den Inbegriff aller der Seelen, die als bewegende Kräfte den Weltkörpern zugesprochen werden (s. de Legb. X p. 898 C sqq. mit Forschungen I, S. 199), gilt, müssen die menschlichen von den den Göttern, in deren Gefolge sie jedesmal erscheinen, am Himmel zugetheilten Sitzen aus

sich dem Zuge anschliessen. Redet Platon von einem *οἶκος θεῶν*, in welchem eben die Erde als Weltkörper in ihrer Bahn zurückbleibt, so begreift er darunter keineswegs einen bestimmten Ort am Himmel als Hauptsitz der Götter, wie die Pythagoreer ein Centralfeuer lehrten, sondern den Himmel selbst, wo, wie es p. 246 D hiess, das Geschlecht der Götter wohnt; seine Götter ziehen als Sternengötter aus durch die reinere und lichtere Gegend, wo nach dem Phaedon p. 109 B, 111 A das reinere Element des Aethers sich findet, bis sie steil emporsteigend zu dem höchsten Diakosmos, dem Fixsternhimmel gelangt sind; hier angekommen, stehen sie auf dem Rücken des Fixsternhimmels, in dessen Umschwung sie mit herumgeführt werden. Die *περιφορά* deutet ganz entschieden an, dass man sich die Stellung der Seelen nur so auf dem Fixsternhimmel zu denken habe, wobei sich der Ausdruck *τὸ τοῦ οὐρανοῦ νῶτον* p. 247 C ganz natürlich erklärt ohne die Annahme einer Nachbildung des Homerischen *νῶτον θαλάσσης*, und gerade hieran knüpft sich uns der Platonische Sprachgebrauch, den Umschwung des Fixsternhimmels, in welchem der Geist die Idee erblicken soll (p. 247 D. E), auf die auf sich selbst bezügliche Thätigkeit des intellektuellen *νοῦς* zu übertragen (vgl. Tim. p. 37 B. C, 85 A, 90 D, 91 E; de Legb. X p. 898 A). Platon nennt jenen Ort, wo sich die Reinheit der Ideen findet, den ausserhimmlischen; obwohl ein *ὑπερουράνιος τόπος*, gehört er doch noch dem Fixsternhimmel an; er ist die von uns abgewendete, nicht mehr sichtbare hohle Fläche des äussersten concentrischen Kreises, wohin Philolaos den Olympos versetzt hatte (bei Stob. Ecl. I p. 488, bei Boeckh im Philol. S. 94 folg.) nnd wo er, wie uns trotz neuerer Einreden (vgl. Brandis im Handbuch I, S. 476) noch immer bedünkt, das Element des Aethers in seiner Reinheit sich ausprägen liess (s. de Societ. a Pyth. — condit. scopo polit. p. 62 gegen Boeckh im Philol. S. 98, dessen Vergleichung des Pythagorischen *ἄπειρον* mit Platons ausserhimmlischen Orte ebend.

S. 107 auch K. Fr. Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. Phil. I, S. 289, 92 unbegreiflich findet). Wie bei Philolaos der Olymp, so gehört auch bei Platon jener Ort noch zu dieser Welt; die Annahme im Phaedros darf darum nicht als eine fremdartige und unplatonische gelten, insofern Aristoteles (Phys. III, 4) bemerkt, dass Platon nichts ausserhalb des Himmels, selbst die Ideen nicht, welche in keinem Orte wären, gesetzt habe. Aristoteles lehnt sich durch diese negative Bestimmung gegen den mythischen Vortrag im Phaedros auf und will die Annahme vom Standpunkte der Ideenlehre aus nicht als eine philosophische gelten lassen, insofern sich die Ideen nirgend finden könnten [1]).

Platon ist nun bestrebt, die intelligibele Welt der Ideen würdig zu feiern (p. 247 C sqq.); seine Schilderung will er unläugbar den poetischen und insofern unphilosophischen Darstellungen des Parmenideischen ὄν und des Empedokleischen Σφαῖρος entgegensetzen, während er in dem Bilde der Homerischen Poesie (vgl. Il. V, 368. 69, 775—79; XIII, 34. 35) bleibt, als die göttliche Seele den höchsten Akt der

---

[1]) Die astronomische Auffassung dieses Mythos, in welchem wir keineswegs Philolaische Anklänge läugneten, musste uns in eine bedeutende Abweichung von Boeckhs Annahmen in den Heidelb. Jahrb. 1808. Abth. 5, S. 112 folg. (darnach Ast Plat. Leben u. Schr. S. 108 und im Deutsch. Comm. S. 219, während er zuletzt in den Annot. p. 405, 408. 9, wenigstens was die Platonische Hestia betrifft, eine richtigere Ansicht durchblicken lässt), ferner in der Abh. de Plat. syst. c. gl. p. XXVII sqq. und im Philol. S. 104 folg. bringen; Boeckh war, durch den vermeintlichen Wohnsitz der Götter verleitet, geneigt, dem Platon ein Pythagorisches Centralfeuer oder ein Analogon davon zu leihen. Eine Berichtigung dieser Ansicht mit ihren Consequenzen haben wir schon in den Gött. Gel. Anz. 1844. St. 20, S. 196 folg. ausführlich zu liefern versucht, nur liessen wir hier irrthümlich die Dämonen von dem Erdkörper aus sich dem Festzuge der Götter anschliessen; auf die dort gegebenen Erörterungen müssen wir übrigens noch diejenigen verweisen, welche fernerhin an der ὑπερουράνιος ἀψίς im Phaedros p. 247 B festhalten möchten.

intellektuellen Thätigkeit auf dem beschwerlichen Wege des Schauens vollzogen hat. Jener *ὑπερουράνιος τόπος* ist ihm nichts anderes, als der *νοητὸς τόπος* in der Politie, in welchem sich das *νοητὸν γένος* im Gegensatz zu dem *ὁρατόν* findet (vgl. Polit. VI p. 509 D). Er versteht darunter das Gebiet des Geistes, dessen Thätigkeit auf die Idee als das an und für sich Seiende und Bleibende gerichtet ist und ihr Ziel in der Wahrheit findet. Für diese intellektuelle Thätigkeit des Geistes gilt ihm überhaupt hier die *διάνοια* (so auch Soph. p. 263 E), die später, philosophisch genauer, als die reflektirende Verstandesthätigkeit dem Gebiete des Mathematischen zufällt (s. Polit. VI p. 511 D, VII p. 533 D sqq.); dabei bildet die *οὐσία*, welche Platon über alle Merkmale des sinnfälligen Seins zu erheben bemüht ist, das Objekt der intellektuellen Anschauung der Vernunft, indem sich dem Denker von ächt Sokratischem Standpunkt aus das im Begriff erfasste Sein der Dinge als das wahrhafte Sein ergab. Die Wissenschaft, welche sich damit beschäftigt, betrachtet dieses Seiende nicht als ein ausserhalb befindliches, noch als einen Verhältnissbegriff, auf welchen sie sich jedesmal bezieht, sondern ist durchaus mit dem absolut Seienden Eins. Im Gegensatz dazu sind alle übrigen Thätigkeiten immer auf etwas Anderes gerichtet, finden darum ihr Ziel stets ausser sich selbst (vgl. hiemit Parmenid. p. 134 A). Platon betrachtet die Wissenschaft des Intelligibelen als die göttliche, insofern sie die reine Denkthätigkeit der Vernunft bezeichnet; alle übrigen Wissenschaften, denen ein Werden zukommt, sind ihm menschliche (vgl. Parmenid. p. 134 B sqq. und dazu die Scheidung im Phileb. p. 61 D). Er tadelt hierbei den gangbaren Sprachgebrauch von den Dingen, die als wirklich gesetzt werden; während wir mit Unrecht das sinnfällige Sein ein *ὄν* nennen, ist er genöthigt, für das Sein der Ideen die Bezeichnung des *ὄντως ὄν* zu schaffen (vgl. p. 249 C; derselbe Gegensatz stellt sich im Symp. p. 211 A sehr scharf heraus).

Noch bleibt uns übrig, das Loos der Menschenseelen, die im Gefolge eines jeden Gottes sind, in diesem vorweltlichen Dasein zu erforschen (p. 248 A — 249 D). Im Allgemeinen muss von ihnen gelten, dass ihrer nicht mehr und weniger gewesen sind in ihrem vorkörperlichen Zustande, als ihrer jetzt sind in ihrer Verbindung mit dem Leibe; ihre Zahl war bestimmt (vgl. Polit. X p. 611 A; Tim. p. 41 D). Das ἕπεσθαι θεῷ, was zunächst mythisch von ihnen ausgesagt wird, können wir erst dann Platonisch umsetzen, wenn wir bedenken, dass Platon es auf eine Verähnlichung mit Gott, soweit es möglich, zurückführte (Theaet. p. 176 B). Allen war zwar aufgegeben, das Gebiet der Wahrheit, auf welchem die denkende Vernunft ihre Nahrung findet, zu schauen, bei allen aber traten schon die Störungen der unvernünftigen Seelenvermögen ein, welche sie vom Schauen abhielten. Platon muss hier die grössere und geringere Vollkommenheit dieser schauenden Seelen von dem nahen und fernen Abstande der Himmelskörper von dem Fixsternhimmel, sowie von ihren eigenthümlichen Bewegungen abhängig gemacht haben; gleichwie die Pythagoreer die auf den Weltkörpern wohnenden Wesen in Rücksicht auf ihre Vollkommenheit nach den grössern oder geringern Umlaufszeiten und Bahnen der Körper schätzten (vgl. Philol. bei Stob. Ecl. I p. 562 mit Boeckh im Philol. S. 130 — 133); darum müssen die vollkommnern Seelen in dem Umschwunge des Fixsternhimmels, andere dagegen unter der Oberfläche desselben mit herumgeführt werden, so dass sie den Bewegungen der Planeten, der Sonne und des Mondes zu folgen genöthigt sind; zwischen Mond und Fixsternhimmel ist demnach der Tummelplatz für die strebenden Seelen gegeben. Platon lässt hierbei den Seelen, welche uneingeweiht in die Anschauung des Seienden davongehen, die Nahrung der Meinung zufallen (τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται, d. h. δόξῃ ὡς τροφῇ χρ.); wir verstehen ihn nur dann, wenn wir aus der Politik die Unterscheidung der zwei Hauptgattungen der Er-

kenntniss, des *γένος δοξαστόν* und *νοητόν* zu Hülfe nehmen, wovon jenes die *εἰκασία* und die *πίστις* in sich begreift und der sinnlichen Erkenntniss angehört, welche als blosse Meinung gilt, dieses ausser der *διάνοια* die *ἐπιστήμη* in sich schliesst, welche als *νόησις* heraustritt, die auf die *οὐσία* eingeht (Polit. VII p. 534 A); insofern also die Seelen als unter dem Fixsternhimmel befindlich in das tiefere Gebiet herabgeführt werden, nähren sie sich bloss von der Meinung. Die Bestimmung der Seelen nach diesem ersten Akte bindet Platon an ein Naturgesetz (*θεσμός*, *νόμος Ἀδραστείας* p. 248 C, 256 D; es sind jene *νόμοι εἱμαρμένοι* im Tim. p. 41 E, von denen p. 42 D das *διαθεσμοθετεῖν* gilt), welches er, gleichwie Parmenides seine *Ἀνάγκη* (Symp. p. 195 C; Stob. Ecl. I p. 484), der göttlichen Grundkraft nach ächt Hellenischen Begriffen überordnet; er lässt darnach die Seele, welche in Begleitung ihres Gottes etwas von dem Wahren geschaut, bis zu dem zweiten körperlosen Leben, in welchem sich der erste Auszug wiederholt, unbeschädigt bleiben, während die, welche unvermögend ihrem Gotte zu folgen, nichts gesehen hat, niedergedrückt das Gefieder verliert und auf die Erde niederfällt, um in den Körper einzugehen, in welchen sie nach Orphischer Lehre durch die Winde getrieben wird (s. Arist. de An. I, 5, 15; vgl. Stob. Ecl. I p. 898). Soll es dann Gesetz sein, dass eine solche Seele bei ihrer ersten Geburt in keine thierische Natur eingepflanzt werde, so haben wir diese negative Bestimmung offenbar auf anderweitige Annahmen, Orphische und Pythagorische zu beziehen, die Platon dadurch modificirte, dass er die Seelen anfangs nicht vom Unvollkommnen zum Vollkommnen sich entwickeln liess, sondern in ihrem vorkörperlichen Zustande durch das Schauen der Ideen als vollkommne Naturen schilderte. Eine Wanderung in Pflanzen kannte Platon überall nicht, ebensowenig die Pythagoreer, weil schon diese nur den beiden obern Naturreichen eigentliches Seelenleben zusprechen konnten (s. Philol. in den

Theolog. Arith. p. 22) [1]; dagegen sagte Empedokles selbst von sich, er sei früher ein Knabe und ein Mädchen, eine Pflanze, ein Vogel und ein Fisch gewesen (v. 380. 81 Kar.). In Folge jener Aenderung unterscheidet sich auch bei Platon die erste Wanderung von der nach Orphischen und Pythagorischen Lehren; Pindar, welcher Orphikern folgte, setzt als höhere Grade der zweiten und dritten Wanderung: Könige, Tapfere, Weise, welche, wie er beifügt, die Menschen nachher Heroen nennten (nach dem Bruchstück bei Plat. Men. p. 81 B. C, fr. 4 der *θρῆνοι*; s. nachher); Empedokles führt dagegen Wahrsager, Dichter, Aerzte und Vorfechter auf (v. 384 K.). Platon nahm nun verschiedene Abstufungen an nach dem verschiedenen Beruf der Menschen auf Erden; als leitende Norm gilt bei ihrer Bestimmung die Art, wie nach den Grundsätzen seiner Lehre [2]) die Menschen mehr oder weniger von der Idee erfüllt sind, weshalb die erste und die letzte Stufe, in der sich nur noch der äusserste Lebensschein des Göttlichen findet, in förmlichen Gegensatz zu einander treten müssen. Er setzt zehn Grade; denn der nicht ausgedrückte gehört der vollendeten Seele an, die zu dem anfangs verlassenen Sitz zurückkehrt. Unverkennbar liegt schon hier die Heiligkeit der Zehnzahl als Regulativ zum Grunde, welche bereits, abgesehen von ihrer bisherigen politischen Bedeutsamkeit in Spartanischen und Athenischen Staatseinrichtungen, von den Pythagoreern als die vollendetste anerkannt und zum philosophischen Gebrauch verwendet war, insofern sich in ihr

[1]) Heraklides P. bei Diog. L. VIII, 4, ebenso Plin. N. H. XVIII, 30, Theodoret. Haeret. Fab. V p. 297 A ed. Par., wie die Schol. Venet. zu Il. XVI, 857, p. 468, a 6 sqq. Bekk. haben schon das Pythagorische mit dem Empedokleischen vermischt.

[2]) Brandis, Handb. II, S. 446, lässt diese Anordnung durch ironisch polemische Beziehungen bedingt werden, die wir im strengsten Sinne selbst für die achte und neunte Lebensweise nicht festhalten können, ohne der herrschenden Grundidee, wie sie sich in Platons Ansichten vom Staatsleben ausspricht, Abbruch zu thun.

die Natur der Zahlen und zwar der ursprünglichen abschliesst (s. Philol. bei Stob. Ecl. I, p. 8, bei Laur. Lyd. de Mens. p. 16, aber nach der richtigern Erklärung der Philolaischen Dekas bei Philop. zu Arist. de An. I, 2 mit dem Excerpt bei Brandis de perd. Arist. libr. p. 49, 24; vgl. Archyt. bei Theon Plat. Math. p. 49 und Arist. Met. I, 5 p. 16, 14 Br.). Wir müssen in dieser Hinsicht, um die Pythagorischen Anregungen nicht zu übersehen, an die stufenweise Entwicklung des von dem ἄπειρον befruchteten Keimes im Naturleben bis zum Abschluss aller Formen in den noch geistigern Potenzen der Heroen- und Götterwelt durch die ersten zehn Zahlen um so mehr erinnern, als Philolaos analog, aber mit Pythagorischer Eigenthümlichkeit, die Entwicklung der philosophischen Seele als die höchste Stufe im Menschenleben der Achtzahl zugesprochen hatte, indem er ausser Einsicht und Erfindungsgabe Liebe und Freundschaft nannte (in den Theolog. Arith. p. 56), um uns durch die hohe Stellung dieser Tugenden begreifen zu lassen, wie sich das ganze Leben des Pythagorischen Mannes nach den Forderungen der Lehre durch Liebe und Freundschaft zum schönsten Bunde einigen und regeln sollte [1]). Platon bestimmt nur in dieser Schilderung die Zeit der Wanderung näher, während er im Phaedon (p. 107 E) bloss von langen Zeitumläufen redet, dagegen in der Politie (X p. 615 A) die jedesmalige Wanderung tausendjährig sein lässt. Die Bestimmungen der ganzen Periode wurden von den Anhängern der Metensomatose verschieden gegeben; die Aegyptier beschränkten sie auf 3000 Jahre (s. Herod. II, 123); Empedokles setzte dagegen die Verbannung seiner Dämonen auf 30,000 ὧραι, d. h. nach der zum Grunde liegenden Dreitheilung des Jahrs auf 10,000 Jahre an (v. 5 K. mit Bakhuizen van den Brink Var. Lect. p. 31 sqq.). Wenn Platon hiernach

[1]) Dadurch haben wir den Grund jener Zurückführung auf die Achtzahl ausgesprochen, welchen Boeckh im Philol. S. 159 nicht angeben zu können gesteht.

gleichfalls 10,000 Jahre annimmt, so darf dieses nicht auf eine bestimmte astronomische Periode, den *μέγας ἐνιαυτός* zurückgeführt werden, weil der ganze Ansatz wiederum durch die heilige Dekas bedingt ist; in der Politie (a. a. O.) bestimmt er die Länge des menschlichen Lebens auf 100 Jahre und lässt die Seelen in der jedesmaligen Wanderung die Busse zehnfach büssen; darum soll auch im Phaedros die Seele nicht unter 10,000 Jahren zurückkehren, also überhaupt zehnmal die Wanderung antreten, ehe sie heimkehren kann, oder ehe sie wieder befiedert wird. Nur den philosophischen Seelen schreibt der Denker eine dreimalige Wanderung zu, wobei sie jedesmal wieder dieselbe Lebensweise wie in dem ersten Eintritt wählen. Frühere Annahmen lassen sich auch hier nicht verkennen; Pindar lässt nach Orphischen Annahmen die vollkommnen Seelen dreimal auf die Erde kommen und dreimal hinuntergehen (s. Ol. II, 68) [1]; wahrscheinlich setzten auch die Pythagoreer eben so viel Perioden, um die Heiligkeit der Dreizahl zu bewahren. Pindar bestimmt die jedesmalige Dauer der Busse nach der Apollinischen Ennaeteris (s. fragm. thren. a. O.); denkt man bei dieser Bestimmung, wie billig, an das Vorwalten des Apollinischen Kultus, so wird man auch jene Dauer für Pythagorisch zu erklären sich geneigt zeigen. Als Lohn dieser Seelen betrachtet Platon das körperlose Leben bei Gott, in welchem die Seele dann von den körperlichen Einflüssen nicht mehr berührt, allein für sich die Reinheit der Ideen schauen wird (vgl. Phaedon p. 80 E sqq., 114 C). Als Zwischenzustand in den drei Wanderungen der philosophischen Seelen bezeichnet er im Gorgias (p. 526 C) ihren Aufenthalt auf den Inseln der Seligen (vgl. Phaedon p. 115 D). Pindar schickt seine

[1]) Dass Pindar in dem obigen Fragment der Threnen bloss ein zwiefaches Leben kenne, abweichend von der Annahme in der zweiten Olympischen Ode, kann ich Dissen das. p. 654 und ihm folgend Creuzer in der Symbolik I, S. 140 not. 1, 3. Aufl., nicht zugeben, da der Dichter dort keine bestimmte Perioden angeben will.

gereinigten Seelen zur Belohnung ins Elysium; denn Gemeinschaft mit den Göttern ist ihm der wahre Preis (s. Ol. II, 70; vgl. Dissen ad Pind. fr. thren. 3 p. 651); die Pythagoreer führten sie auf den höchsten Ort, wahrscheinlich auf die Planeten, um ein körperloses Leben zu führen (s. Alex. bei Diog. L. VIII, 31; Claud. Mam. de St. an. II, 7). Platon lässt dagegen die übrigen Seelen nach ihrem ersten Leben in der Unterwelt gerichtet werden (Phaedr. p. 249 A), wohin sie nach dem Phaedon (p. 107 D) von ihrem Dämon, nach Pythagorischen Annahmen vom Hermes (Alex. bei Diog. L. a. a. O.), geführt werden; er gesteht de Legb. XII p. 959 B dem *νόμος πάτριος* Folge zu leisten (vgl. Apol. p. 41 A), indem er die Richter in der Unterwelt, den Rhadamanthys, Aeakos und Minos anerkennt (s. Gorg. p. 526 B sqq.; Phaedon a. a. O.). Nach der Politie hängen die Richter den gerichteten Seelen und zwar den gerechten vorn, den ungerechten hinten Zeichen dessen an, worüber sie gerichtet worden (X p. 614 C; s. Gorg. p. 526 B). Die gerichteten Seelen gehen im Phaedros, wie in der Politie (a. a. O.) verschiedene Wege; nämlich die ungerecht gelebt, kommen in die verschiedenen Räume der Unterwelt zur Büssung ihres Unrechts. Platon hat im Phaedon ausführlich diese unterirdischen Zuchtörter beschrieben und den Unheilbaren den Tartaros zum Aufenthaltorte angewiesen (s. das. p. 113 E; Polit. X p. 615 sqq.). Die Pythagoreer konnten auch nicht mehr die Vorstellung von der Unterwelt aufgeben; darum verlieh nach Pythagoras Mythos der chthonische Hermes dem Aethalides das Vermögen, bald oben bald unten zu wandeln (s. Pherekyd. bei d. Schol. zu Apoll. Rh. I, 645, bei Sturz p. 208), und darum nannten die Pythagoreer den Donner einen Schrecken der Schuldigen im Tartaros (s. Arist. Anal. Post. II, 11; daraus erklären sich die Verse des Aristophon bei Diog. L. VIII, 38); dort liessen sie die ganz unheilbaren Seelen von den unauflösbaren Fesseln der Erinnyen gebändigt sein (s. Alex. bei Diog. L. VIII, 31; vgl. Iambl. V. P. §. 178), nachdem schon

Pherekydes, der Syrier, den Tartaros als einen besonderen Grad der Busse anerkannt hatte, wohin Zeus die Götterseelen, welche gefrevelt, werfe (s. Orig. c. Cels. VI p. 304); gleichfalls musste Heraklit den Hades im Gegensatz zu dem περιέχον als einen niedern Grad der Vergeltung angesehen haben (s. Plut. de Facie c. 28), der, wie man aus dem von Orphikern entlehnten Satze, dass Hades Dionysos sei (Clem. Protr. c. 2 p. 30), zu schliessen berechtigt ist, den nassen Seelen zufiel. Als Zwischenzustand der gerechten Seelen dagegen wird im Phaedros der Aufenthalt in einem Orte des Himmels bezeichnet; wir verstehen hier das jedesmalige Gestirn (s. nachher zu p. 256 D), gestützt auf die Aeusserung im Timaeos p. 42 B, nach welcher der Seele, wenn sie gut gelebt, ein glückseliges Leben in der Behausung des ihr verwandten Gestirns zugesichert wird. Bei dem Eintritt in das zweite Leben [1]) und so auch in alle folgenden Lebensbahnen überlässt Platon ausdrücklich den gerichteten Seelen selbst, wie vorher den philosophischen die Wahl ihrer Lebensweise, ohne sie dadurch der göttlichen Leitung zu entziehen; auch hier gilt, was er in der Politie so herrlich ausführt: die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos (X p. 617 E; vgl. de Legb. X p. 904 A—C). Offenbar müssen im Phaedros die moralisch gesunkenern Seelen zur Strafe und Besserung in Thierleiber eingehen (vgl. Tim. p. 42 C); auch die Pythagoreer hielten die Wanderung in jeden thierischen Körper zulässig (s. Arist. de An. I, 3, 23, vgl. II, 2, 14); Platon setzte nachher im Timaeos bei diesem zweiten Eintritt auch eine Wanderung einer Männerseele in eine weibliche Natur, in der sie sich nur unvollkommen regen konnte (p. 42 B, 90 E). Allein eine Thierseele an sich kann nach dem Phaedros nicht in einen Menschen wandern, sondern nur die,

[1]) Die Worte im Phaedros τῷ δὲ χιλιοστῷ — ἀφικνεῖται p. 249 B sind in den Tim. p. 42 C hineingetragen, wo sie als Glossem auszuscheiden sind; es ist falsch, wenn man sie mit Cornarius aus der Politie ableitet.

welche vorher schon in einem Menschen gewesen war; der Denker bindet die Unmöglichkeit an des Menschen Aufgabe, die Ideen zu erzeugen und zur Erkenntniss derselben zu gelangen; denn der Mensch, erklärt er p. 249 B, muss die Wahrheit in dem sogenannten Begriffe erkennen, welcher aus vielen sinnlichen Wahrnehmungen entspringt und durch das Denken in Eins zusammengefasst wird. Platon deutet hier dies offenbar als etwas Neues an, was sich ihm später entwickelter herausstellt; er meint die Erkenntniss der Wahrheit, welche in den Ideen liegt, zu deren Erkenntniss wir vermittelst der Wahrnehmungen durch das Denken gelangen. Schon hier verschmäht die Seele keineswegs die im Werden begriffene Empfindung, sie nimmt sie vielmehr in sich auf, prüft sie und steigt vermittelst derselben zu dem Allgemeinen auf; die Idee stellt dem Denker den allgemeinen Gattungsbegriff dar, in welchem die Einheit des Mannigfaltigen zusammengefasst wird. Das Erfassen der Wahrheit in dem Begriffe erweist sich dann nach dieser mythischen Schilderung ebenso als eine Erinnerung an das wahrhaft Seiende, was unsere Seele in dem vorkörperlichen Zustande in Begleitung ihres Gottes geschaut hat, wie jedes Forschen und Lernen in derselben Beziehung des mythischen Vortrags im Menon p. 81 D (vgl. Phaedon p. 72 E sqq.). Mit Recht kann darum allein des Philosophen Seele befiedert werden; sein Geist beschäftigt sich stets so viel möglich in der Erinnerung mit dem, womit sich Gott beschäftigend eben deshalb göttlich erscheint; denn Gottes Wissenschaft, die nur auf sich selbst gerichtet ist, ist Selbstbeschauung und erscheint dadurch als eine göttliche (ganz so auch Aristoteles Met. 1, 2 p. 8, 26 sqq.). Bei den Erinnerungen, welche den Philosophen zur vollendeten Erkenntniss der Ideen führen, kann Platon aber die sinnlichen Wahrnehmungen nicht ganz ausschliessen; er muss sie als die unterste Stufe des Wissens betrachten, von welcher aus wir zu dem Allgemeinen hinaufsteigen; erst dann kann ihm der Philosoph die vollständige Weihe in die Ge-

heimnisse der speculativen Vernunft erhalten. Platon lässt am Schlusse den in der Anschauung des Göttlichen begriffenen Mann sich aller menschlichen Bestrebungen enthalten, um ihn am schärfsten in der schönen Episode des Theaetet p. 173 C sqq. im Gegensatz zu dem Rhetor zu schildern; soll ihn dabei die Menge, die aber nicht weiss, dass er von Gott begeistert ist, einen Verrückten schelten, so verstehen wir den Denker hinlänglich, wie er den Kampf mit den Urtheilen seiner Zeit über den wahren Philosophen eröffnet, um ihn nachher wie im Theaet. p. 174 C sqq.; Gorg. p. 481 C — 486 D; Polit. VII p. 517 D fortzuführen.

Platon ist jetzt (p. 249 D) weit genug vorgedrungen, um die ganze Betrachtung über die vierte Art des Wahnsinns in diese Stelle der Forschung, wo er die Seele, nun schon mit der Erinnerung an das einst Geschaute behaftet, in das Irdische hinabgeführt hat, eingreifen zu lassen; die p. 245 B abgebrochene Untersuchung soll wieder aufgenommen werden, wozu ihm das Urtheil seiner Zeit über den Philosophen die Anknüpfung abgiebt. Die Schilderung beschränkt sich hauptsächlich auf jene wenigen Seelen, denen die ganze Kraft der Erinnerung stark genug beiwohnt (s. p. 250 A); ihnen wird die Sokratische selbst mit zugeordnet, welche als die philosophische sich im Gefolge des Zeus befand (p. 250 B). Platon schildert die erste Lebensbahn (vgl. p. 252 D), für die er oben bei Bestimmung der zehn Lebensstufen (p. 248 D) die philosophische Seele mit derjenigen zusammengeordnet hatte, welche nach dem Schönen strebe oder der reinen Liebe diene; wie er dort den philosophischen Trieb noch mit der sittlichen Knabenliebe zusammenstellt, so lässt er auch gleich nachher (p. 249 A) den truglos Philosophirenden mit dem, welcher philosophisch die Knaben liebe, auf gleicher Stufe stehen, um dabei den Standpunkt des ächten Sokratikers in der Philosophie nicht zu verläugnen, welcher in dialektischer Gemeinschaft mit dem bildungsfähigen Jünglinge die in der Seele desselben schlummernden Begriffe er-

zeugen soll. Indem er nun die vierte Art der *μανία* zeichnet, wie und wobei sie sich äussere, kann er nicht umhin, in die Darstellung des Philosophen, der wie ein Vogel nach oben schaue (p. 249 D), neben der ernsthaften Beziehung nach eignem Urtheil zugleich die ironische für denselben Philosophen nach der gewöhnlichen Auffassung damaliger Zeit mit einfliessen zu lassen, offenbar um das Aristophanische Bild (s. Aristoph. Aves v. 169 sqq.; vgl. v. 51. 264. 308; Nub. v. 173; Pax. v. 57) zu geisseln; denn dass er auf Aristophanes anspiele, zeigt entschieden das *ἄνω κεχηνώς* der Politie (VII p. 529 B), welches dem Komiker angehört. Achten wir darauf, wie er gleich anfangs die *μανία*, welche sich ihm als in jeder Art vortrefflich darstellt und nach welcher derjenige, der ihrer theilhaftig das Schöne liebt, ein Liebhaber heisst, an den Anblick der irdischen Schönheit knüpft, durch welchen die Erinnerung der wahren, im ausserhimmlischen Ort geschauten bedingt ist. Während er es erst unternimmt, das *καλόν* als die Idee zu zeichnen, lässt er allgemein für die philosophische Seele zwei Hauptsätze durchblicken, die ihm von entschiedener Geltung sind; sie soll hier nur Ebenbilder, die nur den Namen des Vorgebildeten tragen (p. 250 A. B. E), erblicken und bei diesem Anblick in Entzückung gerathen und nicht mehr bei sich sein (p. 250 A). Platon lässt also alles Einzelne in der Welt der Idee nachgebildet sein; die Ideen sind ihm darnach *παραδείγματα* der Dinge, wie die Dinge *ὁμοιώματα* (s. Parmenid. p. 132 D; vgl. Polit. X p. 597 A), letztere darum *ὁμώνυμα*, nicht *συνώνυμα* (s. Parmenid. p. 130 E; 133 D; Phaedon p. 102 B; Arist. Met. I, 6). Gleichwohl giebt er dabei nirgend eine Andeutung über das Verhältniss der Ideen zu den Dingen, was sich uns nur daraus erklärt, dass er selbst noch später, indem er unentschieden bald von einer *παρουσία* der Idee, bald von einer *κοινωνία* redet (Phaedon p. 100 D; vgl. Parmenid. p. 133 D), keinen deutlichen Begriff über die Art, wie die Dinge an den Ideen Theil haben, aufzeigt (vgl. Arist. Met. I, 6 p. 20, 21), was die Ari-

stotelische Kritik recht scharf anzugreifen nicht unterlassen hat (Met. I, 9 p. 30, 7). Den Zustand der Entzückung in der wissenschaftlichen Begeisterung, über welchen die das Abbild schauende Seele selbst im Unklaren sein soll, begreifen wir aber erst dann, wenn wir bedenken, wie die alte Philosophie den Gedanken von der dämonischen Natur der Seele eigenthümlich zu verwenden und ihn auf gewisse Bestimmungsgründe, von denen schon Philolaos gesprochen hatte (s. Arist. Eth. Eud. II, 8), zurückzuführen wusste. Der allgemeine philosophische Gedanke hierfür lag in dem Begriffe der Selbstbewegung der Seele verschlossen, mit dem das philosophische Alterthum den Akt der Freiheit beschrieb. Man subsumirte diesen Akt unter die Begriffe des Freiwilligen und Unfreiwilligen; wie die Eudemische Ethik (II, 8) lehrt, war ἑκούσιον dasjenige, was ἐφ' αὑτοῖς, d. h. was in unserer Macht steht und was unsere Natur tragen kann, überhaupt was aus dem natürlichen Verhältnisse unserer Seelenkraft fliesst und diesem angemessen ist; was hingegen jenes natürliche Verhältniss und Maass der Kräfte überschreitet und was nicht von Natur in unserm Triebe oder unserer Ueberlegung gegründet ist, galt als ἀκούσιον oder nach antiker Anschauung als dämonisch; dazu wurde die Begeisterung und Weissagung, der starke Drang der Begierde, sowie jeder schärfere und tiefere Blick des Verstandes gerechnet. Gestützt auf diese Bestimmungen bemerkt jene Aristotelische Schrift (das. p. 1225, a 20), dass Viele auch die Liebe als ein ἀκούσιον setzten; die Beziehung auf Platon darf uns hier nicht entgehen, um nicht bloss für die oben gesetzten Arten der μανία, sondern zugleich auch für den vorliegenden begeisterten Zustand der philosophischen Seele in ihrer höchsten Geistesthätigkeit den Begriff des Unfreiwilligen um so mehr zum Standpunkt zu nehmen, als Platon das Bewusstsein von jenem Zustande gänzlich zurücktreten lässt.

Richten wir von hier aus unsere Aufmerksamkeit auf

die nächstfolgende Darstellung der Schönheit, so macht sich uns in der Schilderung der himmlischen und der hier abgebildeten Schönheit, sowie des jedesmaligen Verhaltens der philosophischen Seele zu ihr ein zwiefaches, durch den Gegenstand streng geschiedenes Element der mythischen Behandlungsweise bemerklich. Platon will zunächst die Darstellung der himmlischen Schönheit der Erinnerung aus Sehnsucht nach dem vorkörperlichen Dasein widmen (p. 250 C), um dadurch den Gebrauch der Mysteriensprache zu rechtfertigen, die über das Ganze ein mystisches Gepräge, aber hohe Feierlichkeit und Ernst verbreitet. Schon vorher bediente er sich dreimal in dieser Rede jener Sprache, als er p. 245 A den Bedürftigen, der ohne den göttlichen Wahnsinn zu den Pforten der Dichtkunst gelango, die Weihe der Vollkommenheit nicht erhalten, ferner p. 248 B die unphilosophischen Seelen uneingeweiht in die Anschauung des Seienden davongehen und zuletzt p. 249 C den vollendeten Philosophen die vollständige Weihe geniessen liess; jetzt tritt sie indess als ein wesentlicher Bestandtheil des philosophischen Mythos auf, der weit gefehlt, der Platonischen Lehre ein mystisches Gewand anlegen zu wollen, vielmehr bei der Unmündigkeit der dialektischen Methode das Geahnete, die Unentschiedenheit des Inhalts zu verbildlichen sucht (daher *ἀπεικάζοντες* p. 265 B). Platons Mysteriensprache ist also hier nur aus einem Bedürfnisse seines mythischen Vortrags hervorgegangen, nimmermehr, wie man geglaubt [1]), aus dem grossen Ansehen, worin die Mysterien beim Volke standen. Er kennt hier keine Grade der Einweihung, ebensowenig in der Anwendung einen Stufengang der philosophischen Bildung, sondern seine Zeichnung schliesst nur einen Zustand

[1]) So Creuzer, Symbolik I, S. 166, 3. Aufl.; richtiger, aber nicht von unserm Gesichtspunkte aus urtheilt K. Fr. Hermann, Gesch. u. Syst. der Plat. Phil. I, S. 302; gründlicher hätte übrigens Lobeck im Aglaoph. I, p. 57 auf Platons Darstellung eingehen sollen, um wesentliche Bestätigungen seiner Ansichten zu gewinnen.

der vollendeten Seele in sich, dessen vollständige Schilderung durch einzelne Situationen aus dem mystischen Kultus der chthonischen Götter sich zusammensetzt. Wie zunächst die Einzuweihenden rein und untadelhaft sein mussten (s. Lobeck Aglaoph. I, p. 17), da sie für ein jenseitiges, seliges Leben gestimmt werden sollten, so lässt er auch die schauenden Seelen in dem vorweltlichen Sinn rein und nicht mit dem Körper behaftet sein, an welchen sie jetzt gefesselt sind. Platon gebraucht hierbei ein Wortspiel nach der Lehre der Orphiker, welche das σῶμα für ein σῆμα der Seele hielten, wie er selbst nach Orphikern im Cratyl. p. 400 B. C, Gorg. p. 493 A bemerkt. Hiernach behauptete schon Heraklit, dass Beides, das Leben und das Gestorbensein, in unserm Leben sei wie im Tode (s. Sext. Hyp. III, 230); die Einheit beider Momente hatte auch der Ephesier in das sinnreiche Wortspiel gelegt, des Bogens Name bedeutet Leben, sein Geschäft aber ist der Tod (s. Etym. M. s. v. βίος). Nicht minder berief sich Philolaos auf alttheologische, d. h. Orphische Lehre, dass zur Strafe die Seele an den Leib gebunden sei und in ihm wie in einem Grabe liege (s. Theodoret. Gr. Aff. Cur. V p. 821, bei Boeckh im Philol. S. 181). Den Körper aber als δεσμός oder εἱργμός zu bezeichnen, ist dem Platon auch im Phaedon p. 82 E geläufig; dass es Orphisch war, gesteht er im Cratyl. p. 400 C, als Pythagorisch und Philolaisch erkennt man es im Phaedon p. 62 B, vgl. mit Philol. bei Athenag. Legat. c. 6; nach Philolaos sollen wir Menschen uns hier wie in Gefangenschaft befinden (vgl. Forschungen I, S. 81). Was ferner in den Mysterien die ἱερά oder φάσματα, die heiligen Götterbilder, welche von dem Hierophanten gezeigt werden (vgl. Plut. Alcib. c. 22 mit Lobeck a. a. O. p. 49 sqq.), das sind dem Platon (Phaedr. p. 250 A. C) in dem Gleichniss die Ideen, welche die Seele damals im Gefolge ihres Gottes schaute, wobei die Prädikate ὁλόκληρα, ἁπλᾶ, ἀτρεμῆ und εὐδαίμονα ihre nothwendige Beziehung zu dem Wesen der Ideen finden; denn das noch

immer missverstandene *ἀτρεμῆ* soll ebensowohl den Standbildern der Götter, die unwandelbar dastehen (vgl. nachher p. 254 B *ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν*), wie den Ideen alle Bewegung absprechen, indem in letztern Platonisch eher der Grund der Unbeweglichkeit und Ruhe gesucht wird (s. Arist. Met. I, 7 p. 23, 2; c. 9 p. 29, 27; XII, 10 p. 258, 5; XIII, 5 p. 268, 22). Wenn dann die *μύησις* selbst nur in dem *ἐποπτεύειν* der *φάσματα*, die beim Oeffnen des *ἀνάκτορον* in hellem Glanz erschienen (Plut. de Prof. in virt. c. 10; vgl. Lobeck a. a. O. p. 59—61), bestand, die Einzuweihenden, beim Schauen der Götterbilder im Innern des Tempels von heiligem Schauer befallen (s. Iambl. de Myst. III, 14; Themist. Orat. XX p. 235 B), dann *σεμνῶν εἰς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων* gelangen (Eurip. Hipp. v. 25) und nach empfangener Weihe als *τριςόλβιοι βροτῶν* (Soph. bei Plut. de Aud. p. c. 4) gepriesen werden, so erklärt sich auch, wie Platon alles dieses zum Vergleichungspunkte wählend, die Einweihung der Seele in das Schauen der in reinem Glanz (*ἐν αὐγῇ καθαρᾷ*) sich darstellenden Ideen setzt, diesen Anblick, bei welchem sie schaudere (p. 251 A), als *μακαρία ὄψις τε καὶ θέα* beschreibt und den Genuss der vollkommensten Erkenntniss, mit welcher erfüllt die in das Irdische hinabgeführte Seele als *νεοτελής* oder *ἀρτιτελής* (p. 250 E, 251 A) erscheint, als die seligste Weihe bezeichnen kann.

Durchaus verschieden hiervon charakterisirt sich die entgegengesetzte Darstellung als eine physiologische, indem Platon die unter den Ideen glänzende Schönheit uns zuführend, den Trieb nach philosophischer Ideenerzeugung, welcher der Seele freilich geblieben war, erst durch Anschauung des sinnlich Schönen angeregt werden lässt, um zur Entwicklung zu gelangen (p. 250 D sqq.). Wenn er es der Schönheit allein zu Theil werden lässt, das sinnlich Schaubare zu sein, dessen Schauen dem schärfsten der körperlichen Sinne zufalle, so will er sie als das *ἐράσμιον* (vgl. Polit. III p. 402 D) für die Liebe vorbereiten, während er den Tugenden allen Glanz in den hie-

sigen Abbildern benimmt, die, wenn wir sie ebenso wie die Schönheit hier ganz deutlich im Abbilde erblickten, eben als ἐρασταί (vgl. Symp. p. 204 C) uns eine zu starke Liebe erzeugen würden. Wer nun nicht noch die frische Weihung an sich hat oder das Unglück hat, durch schlechte Gemeinschaft zum Unrecht gewendet, das früher geschaute Heilige zu vergessen (διεφθαρμένος, vgl. p. 250 A und 248 C), in dem regt sich, wenn er die abgebildete Schönheit erblickt, die widernatürliche Lust; Platon wendet sich von diesem Liebhaber ab, um sich nur mit dem ἀρτιτελής zu beschäftigen, dem er es überall nachrühmt, dass sich mit seinem Anblick eines gottähnlichen Gesichts, welches die Schönheit vollkommen darstellt, oder irgend einer gottähnlichen Körpergestalt, sogleich das Gefühl der Verehrung verbindet, so dass er seinem Lieblinge selbst göttliche Ehre erweisen könnte. Platon lässt sich hier in eine ausführlichere Beschreibung ein, wie der Trieb der philosophischen Seele beim Anblick der ächten, in verkörperter Gestalt erscheinenden Schönheit zur Entwicklung und Ausbildung gelangt, wobei nicht übersehen werden darf, dass ihm die sinnliche Wahrnehmung ein Mittel zur Erkenntniss der Ideen abgiebt. Was er in Bezug auf das Hervortreiben des Keimes des Gefieders beschreibt, welches durch das Aufnehmen des ἵμερος befördert wird und dabei der Seele jene Empfindung erzeugt, die im Organischen mit dem Wachsthum verknüpft ist, haben wir vom physiologischen Standpunkte aus aufzufassen. Er nimmt dabei eine ἀπορροή der Schönheit als Nahrung für das Gefieder an, womit es begossen wird, um aufzukeimen; diese von der verkörperten Schönheit ausfliessenden Theile nimmt die Seele als ἵμερος in sich auf [1]), um dadurch

[1]) Die Handschriften geben uns durchaus keine Andeutung dafür, dass wir p. 251 C ein Glossem anzuerkennen hätten, was Ast anregte; ich lasse mir hier nichts nehmen, selbst τὸν ἵμερον nicht, welches alle Codd. haben. Man muss sich zunächst aus dem Vorigen erinnern, dass das Gefieder die ἀπορροή der Schönheit zur Nahrung

benetzt und erwärmt zu werden; ihr Zuströmen wie der Mangel an Zufluss derselben, wenn die Seele nicht benetzt, sondern trocken wird [1]), bedingen die gemischten Zustände der Seele, in Folge deren sie in Raserei und Wahnsinn geräth, bis sie den Gegenstand ihrer Sehnsucht nahe genug erblickt, um sich mit neuem Liebreiz zu erfüllen. Gerade jene ἀπορρύη hilft uns auf, die zu dieser Schilderung anregenden, offenbar fremdartigen physiologischen Elemente auf ihren Ursprung zurückzuweisen. Platon verdankt sie, genau gesprochen, dem zweiten Theile des Empedokleischen Lehrgedichts, welcher mit Nachweisung der einzelnen und abgeleiteten Erscheinungen beschäftigt, zugleich die nach atomistischer Weise gesetzten Ausflüsse der Dinge, ἀπορρόαι, lehrte, die der Physiolog in die symmetrischen Poren ein-

erhielt; Platon will jetzt die Anwendung in Bezug auf die Seele machen, die beim Anblick der Schönheit des Knaben jene ἀπορρύη der Schönheit als ἵμερος in sich aufnimmt und dadurch benetzt und erwärmt wird; darum kann er nachher p. 255 C den ἵμερος als ῥεῦμα so voraussetzen, dass Letzteres verständlich ist. In dem Ausdruck ἵμερος, meint Platon, liegt schon der ganze Process der ἀπορρύη ausgedrückt, da ι auf ἰέναι, με auf μέρη und ρος auf ῥεῖν hinweist und so die sich von der Schönheit losreissenden und abfliessenden Theile in sich schliesst, welche die Seele befruchten. Dass Platon diese Ableitung nicht ernstlich festhält, zeigt schon das ganze Verfahren; die Anatomie des Ausdrucks wird nur durch die ganz genaue physiologische Schilderung des philosophischen Triebes hervorgerufen; sie muss hier einem besonderen Zweck dienen, wie die andere Ableitung im Kratylos p. 419 E von ἱέμενος ῥεῖ, die der unsrigen nicht widerspricht. Nun fasse ich τὸν ἵμερον für τοῦτον τὸν ἵμερον und lasse den ersten Akkusativ μέρη κ. τ. λ. erst die Bestandtheile ankündigen mit Beziehung auf die obige ἀπορρύη, während dann τὸν ἵμερον als das Concrete sich nennt, welches die Seele beim Aufnehmen jener Theile erhält.

[1]) Es ist gar nicht zu rechtfertigen, dass die Zürcher Herausgeber nach Asts Vorschlage, welchem Voegeli Epist. Crit. p. 9 folgte, den Dativ ἑκάστῃ p. 251 D in den Nominativ umsetzen, da es nach dem Vorigen nur eine βλάστη des Gefieders ist, aber viele διέξοδοι, aus welchen das Gefieder als ein Ganzes hervorbricht.

strömen liess, um den Akt des Wahrnehmens zu construiren (s. Menon p. 76 C; vgl. Arist. de Sensu c. 2; Theophr. de Sensu §. 7; Plut. Plac. IV, 14 und v. 267 Kar.); möglich, dass selbst das λωρᾶν p. 251 D dem Platon noch aus der Lektüre des Empedokles (s. v. 421) vorschwebte. Ehe er uns aber den Namen jenes wunderbaren Zustandes ausspricht, kann er nicht umhin, drei Punkte in seine Darstellung des ächten Liebhabers zu verweben, dass dieser in der Pflege seiner Liebe Mutter, Brüder und alle Freunde vergesse, den fahrlässig herbeigeführten Verlust seines Vermögens für nichts achte und das Herkömmliche, d. h. die herkömmlichen Vorstellungen über den anstössigen Verkehr des Liebhabers mit dem Geliebten, und das Anständige, auf dessen Beobachtung er sonst sichtbar Werth legte, gänzlich vernachlässige; Platon wollte durch ihre Aufnahme den Sätzen des Lysias (p. 233 D, 231 B, 231 E) und den entsprechenden des Sokrates in dessen erster Liebesrede (s. p. 239 E, 240 A) das Gegengewicht halten, um ihnen bei dem unnatürlichen Liebhaber, der sie als Deckmantel seiner Lust missbrauche, alle Geltung zu benehmen. Diesen Liebhaber, wie ihn Platon vorher p. 250 E, 251 A gezeichnet hat, dürfen wir neben seinem Gegner nicht aus den Augen lassen, wenn wir die Benennung des Eros als Pteros nach der Göttersprache einiger Homeriden im Zusammenhang des Platonischen Mythos begreifen wollen (p. 252 B). Dass das Ganze hier eigne Dichtung des Platon sei, wie Heyne (ad Hom. Vol. IV, p. 109), Schleiermacher (Anmerk. S. 385), Ast (s. Plat. Leben u. Schr. S. 102; Anmerk. S. 223; Annot. p. 460), Nitzsch (ad Plat. Ion. p. 11) und Stallbaum (a. O.) behaupteten, darf durchaus nicht aus der Stelle herausgedeutet werden; weit weniger kann man zeigen, dass Platon die Verse einem Dichter entnommen, aber angewendet auf die vorliegende Betrachtung geändert habe, wie Lobeck (Aglaoph. II, p. 861) glaubte, während Welcker (ad Philost. Imag. p. 266) die Worte λέγουσι — ἐκ τῶν ἀποθέτων ἐπῶν sich sogar so aus-

legte, dass einige Homeriden beide Verse auf den Eros aus einem mystischen, wahrscheinlich Orphischen Gedichte selbst entlehnt hätten. Unter *τινὲς Ὁμηριδῶν* verstehe ich rhapsodische Dichter aus der Homerischen Sängerschule (vgl. Polit. X p. 599 E), welche sich auch in der Hymnenpoesie (vgl. Nitzsch de Hist. Hom. Melet. p. 129) dem Vater Homer angeschlossen hatten; Pindar nennt sie *ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί*, Nem. II, 2. Als sehr jung charakterisirt sie Platon hier durchweg; er führt ihre Gedichte als *ἀπόθετα*, d. h. *ἀπόῤῥητα* an, die nicht allgemein bekannt und gebräuchlich seien (s. ausser Welcker ad Philost. Imag. p. 267 besonders Lobeck Aglaoph. II, p. 862). Die *δύο ἔπη εἰς τὸν Ἔρωτα* nehme ich für zwei Verse aus einem Hymnos auf den Eros, da nachher *ὑμνοῦσι* folgt, und kann *τὸ ἕτερον* nur auf den zweiten Vers deuten, in welchem das *ὑβριστικόν* in der Bezeichnung des Eros als Pteros *διὰ πτερόφυτον ἀνάγκην* liegt, nimmermehr in der Ableitung des Namens *ἔρως* von *πτέρως*; das *ἔμμετρον* bezieht sich nicht auf den Gedanken, so dass es in moralischem Sinne für sittsam gelte, sondern es geht auf die metrische Composition (wie Symp. p. 197 C) des Verses, der sich flüchtig in reinen Daktylen mit der Länge in *δῖᾱ* in der Mitte fortbewegt. In der Homerischen Göttersprache soll nun der Gott der Liebe vielmehr *Πτέρως* heissen, der in Andern die Flügel heraustreibt, insofern er den gewaltigen Naturtrieb nach sinnlicher Vermischung weckt; denn dass *ἀνάγκη*, selbst ohne den Beisatz *ἐρωτική* (Polit. V p. 458 D), die Nothwendigkeit des Geschlechtstriebes bezeichnet, zeigte schon die sinnliche Erotik der beiden frühern Reden p. 231 A, 240 C, 241 B; hierin liegt das Lascive und Profane, welches die *ἀπόθετα ἔπη* auszeichnet. Wie Platon dazu kommt, dieses besonders herauszuheben, erklärt sich uns daraus, dass er gegen die jungen Homeriden denselben Kampf eröffnen will, welchen er später gegen den unsittlichen Homer richtet, der selbst den Zeus zum wollüstigen Gott gemacht (s. Il. XIV, 294 sqq. und Plat. Polit. III p. 390 B);

sie haben ihm die reine Quelle der ächten Liebe entwürdigt, indem sie die höhere Kraft des πτερόν in die niedrigste Sphäre der Sinnlichkeit hinabzogen und dadurch selbst den Göttern eine Liebe liehen, die sich gar nicht von dem oben gezeichneten Naturtriebe des unnatürlichen Liebhabers entferne. Darum will Platon in der Anwendung es frei stellen, den Homeriden und ihrer Göttersprache zu glauben oder auch nicht zu glauben; ihm selbst steht es fest, dass die Ursache und der Zustand der Liebenden, wie er ihn geschildert, der wahre sei.

Im Folgenden nimmt nun Platon den Faden des philosophischen Mythos von dem Zustande der Seelen in ihrem vorkörperlichen Dasein wieder auf, um ihn an der Geschichte des Liebhabers in seiner ersten Lebensbahn fortzuspinnen. Ehe er uns zum Schluss den Akt der Eroberung des eroberten Lieblings beschreibt (p. 253 C sqq.), schildert er den Liebhaber, wie er als früherer Begleiter eines Gottes sich gegen seinen Geliebten verhält (p. 252 C — 253 C). Als philosophischen Gehalt dieser Schilderung haben wir den schönen Satz auszuschälen, dass die Liebe zu Gemüths- und Geistesverwandten hinführe, wobei der Denker den Charakter und die geistige Anlage des Menschen als etwas Ursprüngliches betrachtet und von Gott ableitet; darum leiht er auch sonst (Phaedon p. 107 D; Polit. X p. 617 E; Tim. p. 90 A. C) einem jeden Menschen bei seiner Geburt einen Dämon, welcher den im Menschen vorgebildeten Gott darstellt. Mythisch lässt er uns, gleichwie wir in dem vorkörperlichen Zustande vermöge des Anschauens der reinen Schönheit die seligste Weihe begingen, in dem ersten Dasein dem Geliebten, als wäre er unser Gott, begeisterte Feste weihen (ὀργιάσων p. 252 D, entsprechend dem ὠργιάζομεν p. 250 C), die wir seiner Schönheit feiern, in welcher wir unsern Gott wieder erblicken. Die Wahl des Geliebten muss deshalb auch davon abhängig erscheinen, welchem Gotte wir im Zuge folgten; diesem Gotte hier nachgehend, suchen wir

einen so geartcten Knaben, wie des Gottes Natur ist; haben wir ihn gefunden und liebgewonnen, so thun wir Alles, dass wir ihn an Geist und Seele zur vollständigen Aehnlichkeit mit uns selbst und dem Gotte, den wir verehren, hinführen. Wenn Platon bei diesem Eifer den Liebhaber für durchaus nicht neidisch und missgünstig erklärt, so will er dieses als Widerruf der Sätze in Sokrates erster Liebesrede p. 239 B, 240 A, 241 C betrachtet wissen. Wie natürlich muss ihm die Darstellung des strebenden Liebhabers aus Zeus Gefolge bei der zeusartigen Natur des Geliebten von grösster Bedeutung sein; bei Bildung der Apollinischen Natur bemerken wir nur, dass er die harmonische Stimmung auf die Apollinische Musik, welche eine *κάθαρσις* des Innern bewirkt, zurückgeführt haben muss (*ῥυθμίζοντες* p. 253 B). Das *ἐπιτήδευμα*, auf welches Zeus frühere Begleiter sich jetzt einlassen (p. 252 E), schliesst ihm das Bestreben in sich, philosophische Bildung unter der bildungsfähigen Jugend zu verbreiten; Platon erkennt hier besonders die Wechselwirkung zwischen dem Lehrenden und dem Lernenden an, wobei die philosophischen Liebhaber zugleich in sich selbst eingehend, ihre Natur durchprüfen, um in sich ihren Gott zu finden (*καὶ αὐτοὶ μετέχονται*); führen sie aber, indem sie von ihrem Gott begeistert, von ihm Sitten und Bestrebungen annehmen, soweit es menschenmöglich ist, dieses vielmehr auf den Geliebten zurück, so begreifen wir die Beziehung nur aus der Art des Sokratischen Unterrichts, in welchem eben der Lehrende in jener Wechselwirkung mit dem Lernenden erst gleichsam sich seiner selbst, seiner eigenen Ueberzeugungen und Lehren bewusst wird. Platon kann hierbei, insofern die denkende Vernunft im Menschen der Zeus in ihm ist, den Akt der reinen Thätigkeit derselben mythisch als ein Schöpfen aus dem Zeus, welches als das Denken des aufnehmenden *νοῦς* er trefflich mit dem Schöpfen der begeisterten Bacchantinen aus dem Dionysos vergleicht, bezeichnen und die Mittheilung des philosophisch Gedachten im

dialektischen Verkehr, die eigentliche philosophische Bildung als ein Einfliessen in die Seele des Geliebten darstellen.

In dem letzten Theile des Mythos, welcher die Art, wie der Liebling gewonnen werde, beschreiben soll, leuchtet unverkennbar ein, dass Platon das Wesen der gemeinen Erotik durch die Sokratik läutern und die ächte Liebe, welche den Liebhaber und den Liebling beseele, gegen die Ansprüche der gemeinen Knabenliebe geltend machen will; darum spielt der Ausdruck immer schielend an den Grenzen der sinnlichen Erotik herum, wird aber durch den Sokratischen Begriff der Liebe nach seiner wahren Bedeutung bestimmt. Anknüpfend an die obige (p. 246 A sqq.) Vergleichung der drei Seelenthätigkeiten mit dem Zwiegespann und seinem Führer leitet er seine Beschreibung durch eine durchaus plastisch gehaltene Zeichnung des als Handpferd gespannten (*ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὤν*) guten und folgsamen, und des schlechten und wilden Rosses ein, um das Wesen des Eiferartigen und des Begehrlichen bildlich in den charakteristischen Merkmalen des Zwiegespanns aufzuzeigen (p. 253 C — E). Wir haben hier keinen ironischen Spott weder auf Phaedros, noch auf irgend welche Zeitgenossen nach Asts Beziehungen (Annot. p. 473) anzunehmen, sondern die Ingredienzien des philosophischen Mythos auch nach dieser Seite einer unentwickelten Forschung in Platonischer Art gehörig auszubeuten. Die hippologische Zeichnung ist nur philosophischen Zwecken dienstbar und bildet insofern den ältesten erhaltenen physiognomonischen Versuch der Griechen, welchem sich erst die aus der Peripatetischen Schule überlieferte physiognomonische Schrift anreiht. Nach dem Eingange der letztern (c. 1 p. 805, a 18 Bekk.) hatten die frühern Physiognomoniker nach drei verschiedenen Weisen hin ihre Untersuchungen vorgenommen; auf Platon müssen wir das zweite Verfahren, welches von der körperähnlichen Bildung der Thiere ausging, zurückführen, da die Zeichnung der Rosse nur die Bedeutung für die Platonische Lehre hat, dass sie die

Tugend des *θυμός* und die Schlechtigkeit der *ἐπιθυμία* in den damit behafteten und dadurch bestimmt charakterisirten Menschen darstellen soll. Wenn sich nun aber weder der Peripatetische Physiognomoniker, noch die spätern Hippologen, die nur die weisse und die schwarze Farbe als eigenthümliche, constante Merkmale der Platonischen Rosse heraushoben (s. Pelagon. in d. Geoponic. XVI p. 1111 ed. Nicl.), dieser Zeichnung anschlossen, so liegt der Grund gerade in der mythischen Auffassung der Natur, die sich richtiger mit den bezüglichen Annahmen der Platonischen Politik über den Charakter beider Seelenthätigkeiten in Verbindung setzt und durch sie in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung beglaubigt. Nach dieser Auffassung wollen wir dem Platon folgen und untersuchen, wie sich die einzelnen Seelenthätigkeiten beim Anblick des Liebhings verhalten. Zunächst dürfen sie, so verschieden ihr Wesen ist, nicht so unverbunden gedacht werden; begegnet einem Theil ein *πάθος*, so wird dadurch die ganze Seele afficirt (daher *πᾶσαν τὴν ψυχήν* p. 253 E, 254 C), so dass alle in Wechselwirkung stehen. Deshalb participirt jeder Theil der Seele an diesem Anblick und wird zu einem bestimmten Streben aufgeregt, der eine als *νοῦς*, der andere als *θυμός*, der dritte als *ἐπιθυμία*. Der Wagenlenker soll die ganze Seele durch die sinnliche Anschauung durchwärmen; die Seele nimmt hierbei den *ἵμερος* durch Anschauung in sich auf, wobei ihr die *θερμότης* (vgl. p. 251 B) wiederfährt; darum wird der Führer von dem Stachel des Kitzels und Verlangens erfüllt, indem sich der Trieb der Liebe regt, der gegen den Andrang der niedern Vermögen disciplinirt werden muss. Während die *ἐπιθυμία* nur sinnlichen Genuss will und nach diesem Streben hin durch den sinnlichen Anblick des Geliebten aufgeregt wird (*μνείαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος* p. 254 A; *ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς λόγους* ib. D), steht der *θυμός*, um ihren Drang zu regeln, dem *νοῦς* helfend zur Seite; bei diesem tritt die Erinnerung ein, indem er das absolut Schöne (*τὴν τοῦ κάλλους φύσιν*

p. 254 B), welches er früher geschaut, jetzt an der fliessenden Schönheit des Körpers erblickt. Doch des Liebhabers Seele vermag erst dann dem Liebling verschämt und schüchtern nachzugehen, wenn das widerspenstige Ross, durch wiederholte Züchtigungen gedehmüthigt, der Ueberlegung des Führers folgt und vor Furcht verkommt, wenn es den schönen Knaben sieht, in der Erwartung, die alte Züchtigung zu erhalten (p. 254 E). In diesem Zustande bewältigter niederer Triebe führen nun auch im Verlauf der Zeit die Jugend und das Bedürfniss den Geliebten, der von Natur seinem Verehrer Freund ist, eben weil beide demselben Gotte dienen, dahin, dass er den Liebhaber zu seinem Umgange zulässt, wobei es Platon nicht unterlassen kann, auf den *νόμος* der Lysianischen Rede (p. 231 E) anspielend, dasjenige zu berichtigen, was Lysias (s. p. 233 C) in Bezug auf die gefährdete Freundschaft in der Verbindung des Geliebten mit dem Liebhaber vorgetragen hatte. Entzückt dann schon das aus der Nähe sich absetzende Wohlwollen des begeisterten Liebhabers den Geliebten, indem er ihm Gespräch und Umgang gestattet, so wirkt noch mehr, wenn sich dazu Berührung in den Gymnasien und wo sie sich sonst zusammenfinden, gesellt, der von ihm in den Liebhaber einfliessende und von diesem, wenn er ganz damit erfüllt ist, herausfliessende *ἵμερος*. Platon bezeichnet ihn als die Sprache des Zeus, als dieser den Ganymedes liebte, ohne uns über seine Ableitung durch Anspielung auf p. 251 C im Dunkeln zu lassen; ungewisser lässt er uns über die Beziehung der parodirten Homerischen Göttersprache, die auf keine erhaltene Homerische Stelle passt, da Il. XX, 232 nicht hierher gezogen werden kann. Auch bei Xenophon, Symp. c. 8, 30, erklärt Sokrates etymologisirend die Liebe des Zeus zum Ganymedes nach Homerischen Worten, die uns gleichfalls nicht erhalten sind. Wahrscheinlich haben wir den *ἵμερος*, wie oben den *Ἱμέρως*, auf einen Hymnos aus der Homerischen Sängerschule zurückzuführen; die Fabel vom

Ganymedes, dessen Liebhaber Zeus gewesen, war seit Pindar besonders verbreitet (s. Ol. I, 45; vgl. Boeckh in Plat. Min. p. 106 sqq.). Die von dem Liebling als der Quelle des ausströmenden Liebreizes in den Liebhaber ausfliessende Schönheit soll nun von diesem aus durch die Augen his zur Seele des Lieblings dringen und in derselben Weise, wie sie vorher dem Liebhaber den Trieb der Liebe entwickelte, die Seele des Geliebten mit Liebe erfüllen. Dieser liebt also, wen aber, ist ihm unbewusst; auch weiss er weder, was ihm begegnet ist, noch auch kann er die Ursache davon angeben; ihm entgeht, dass er in dem Liebenden wie in einem Spiegel sich selbst erblickt. Die Gegenwart des Liebhabers verursacht ihm wie diesem Befreiung von den Schmerzen, während dessen Abwesenheit Sehnsucht in ihm nach dem Liebhaber wie in diesem nach dem Geliebten erzeugt, der mit der Liebe Wiederschein, dem Anteros behaftet, diese Regung nicht Liebe, sondern Freundschaft nennt und dafür hält; doch begehrt er wie der Liebhaber, nur weniger stark, ihn zu sehen, zu berühren, zu umarmen und bei ihm zu liegen, und erfüllt es, wenn er mit dem anwesenden Liebhaber in Gemeinschaft getreten ist. Ist diese gegeben, dann weiss sich jeder Trieb der Seele zu regen und sich geltend zu machen. Die ἐπιθυμία des Liebhabers will sinnlichen Genuss, wird aber durch den νοῦς in die Schranken gewiesen; die des Lieblings, von heftigem und unbewusstem Verlangen getrieben, umschlingt den Liebhaber, küsst und liebkost ihn als den wohlwollendsten Freund und wäre selbst beim Zusammenliegen im Stande, sich nicht zu weigern, ihres Theils dem Liebhaber eine Gunst zu gewähren, wenn er sie zu erlangen wünschte, sträubten sich nicht die beiden edleren Triebe mit Scham und Vernunft dagegen. Absichtlich haben wir uns in Letzterm enger an die Platonische Darstellung angeschlossen, um nicht bloss darauf hinzuweisen, wie sich in dieser Sokratischen Erotik der Begriff von Himeros als Verlangen nach dem Gegenwärtigen, der von

Pothos als Sehnsucht nach dem Entfernten ächt Hellenisch ausprägt, sondern noch mehr auf die völlig antike Vorstellungsweise einzulenken, welche sich hier mit dem Begriffe von Anteros als Gegenliebe verknüpft. Platonisch hat Anteros mit dem Eros einen gemeinschaftlichen Ursprung, nämlich in der Schönheit des Geliebten, aber sich äussernd erscheint er als εἴδωλον der Liebe in dem Verhältniss des Geliebten zu seinem Liebhaber; nimmermehr zeigt er sich als Gegner des Eros, sondern ist an sich ihm durchaus befreundet, Liebe mit Gegenliebe vergeltend. Nach dieser ursprünglichen Vorstellung, welche Platon mythisch zu verarbeiten weiss, haben wir ihn auch in der Mythologie und Kunst zu deuten. Die Forderung der Gegenliebe spricht sich uns entschieden in dem Wetteifer des mit Eros um die Palme ringenden Anteros aus (Paus. VI, 23, 4, bei Braun Antike Marmorwerke, 2. Dec. Taf. 5, b), und Anteros wird immer erst zum rächenden Genius verschmähter Liebe, wenn keine Gegenliebe eintritt [1]).

Zuletzt will uns Platon, nachdem er anfangs das Loos aller Seelen im Allgemeinen bestimmt hatte, den Lohn der Liebe in der geschlossenen Gemeinschaft, im Leben wie im Tode für beide Theile aufzeigen (p. 256 A —257 A). Oben forderte er drei Wanderungen für die philosophischen Seelen, in denen die zeusartige Natur lebt; hier vergleicht er diese drei Wanderungen mit den drei Kampfgängen im Ringkampf in den berühmtesten, dem Zeus zu Ehren gefeierten

[1]) Es ist durchaus falsch, wenn Böttiger (Eros und Anteros in d. Allg. Litz. 1803. Bd. 4, Eingang, s. Kleine Schriften Bd. I, nro VI S. 159—163), ohne auf den Platonischen Phaedros irgend Rücksicht genommen zu haben, obige Vorstellungsart als eine völlig moderne bezeichnet, den Begriff eines racheübenden oder wenigstens kampflustigen Gegners des Eros hingegen als antik an die Spitze stellt; auch nachher würde man diesen Fehler nicht begangen haben, hätte man die ächte Lesart ἀντίρωτα, wofür in der Vulgate ἀντ' ἔρωτος gelesen wurde, nach den besten Handschriften des Platon, nach Hermias p. 172, wie nach Plut. Alcib. c. 4 gehörig gewürdigt.

Spielen (vgl. Polit. IX p. 583 B); wer das erste Dasein auf der ersten Wanderung durchlebt, der hat schon wie in Olympia den ersten Kampfgang (ἐν τῶν τριῶν παλαισμάτων Aeschyl. Eum. v. 559 M.; vgl. Plat. Euthyd. p. 277 D) durchgemacht. Der Olympische Sieger (τριακτήρ, s. Aeschyl. Agam. v. 171; vgl. Choeph. v. 328 Sch.; Eurip. Orest. v. 424 Matth., wobei nur an den Ringkampf gedacht werden darf, wie bereits G. Hermann, Opusc. Vol. III, p. 30 erinnert hat) kehrte, mit dem κότινος vom heiligen Oelbaum bekränzt, nach Haus zurück und führte das glückseligste Leben; er wurde in Gesängen verherrlicht und für göttergleich gehalten (s. Pind. Ol. I, 97; Plat. Polit. V p. 465 D; Horat. Carm. I, 1, 6); während die Diener der philosophischen Liebe nach ihrem ersten Dasein, welches sie durch ein seliges und einträchtiges Erdenleben vollbringen, schon befiedert und leicht geworden, durch ihren Sieg ein so grosses Gut davongetragen haben, dass weder menschliche Klugheit, noch göttlicher Wahnsinn ein grösseres dem Menschen zu verschaffen vermag (über den Lohn der philosophischen Seelen nach dem ersten Leben s. oben). Diejenigen hingegen, welche eine niedere Lebensstufe einnehmen, auf welcher die Kraft der philosophischen Seele zurücktritt, kommen freilich zu dem Genuss der sinnlichen Liebe, aber selten, weil ihr Genuss nicht mit Zustimmung der ganzen Seele geschieht. Als Freunde zwar verkehren sie mit ihren Geliebten, so lange sie lieben und wenn sie über die Liebe hinaus sind, aber weniger als die erstern; der Lohn für ihre begeisterte Liebe des ersten Daseins liegt darin, dass sie nach dem Tode zwar unbefiedert, aber doch mit dem Triebe sich zu befiedern, den Körper verlassen. Platon betrachtet sie also, eben weil sie nur in unbewachten Augenblicken einer unlautern Liebe dienen, für nicht ganz verwerflich und unheilbar, wie er ihr erstes Leben selbst doch noch als ein ehrliebendes bezeichnet; darum lässt er sie, gleich jenen gerichteten Seelen, die gerecht gelebt (p. 249 A, s. oben), in der Behau-

sung der Gestirne (daher *φανὸν βίον διάγοντες*) unter dem Fixsternhimmel (*τῆς ὑπουρανίου πορείας*) ein glückseliges Leben mit einander führen, bis sie alle in den nächsten Umläufen der Liebe wegen zu gleicher Zeit befiedert werden. Die Vertraulichkeit des Nichtliebenden aber wird bewirken, dass die Seele des Geliebten neuntausend Jahre auf der Erde und vernunftlos unter derselben sich umhertreibe; gleich jener befleckten und schwerfälligen Seele im Phaedon, die wahrscheinlich nach Orphischer Vorstellung (*ὥσπερ λέγεται*) aus Furcht vor dem Unsichtbaren und der Geisterwelt an den Grabmälern und Gräbern umherschleichend gedacht wird (Phaedon p. 81 C, D; daher *γαίᾳ πωτῶνται* bei Pindar fr. thren. 3). Dadurch knüpft Platon zum Schluss sehr passend an die Lysianische Rede an, deren Nichtliebender ganz erniedrigt dasteht gegen den ächt philosophischen Erotiker der Sokratik; ihre Tugend, die *οἰκειότης*, geht nur auf die *χρήματα*, dabei ist sie durch sterbliche Besonnenheit, die sich eben als blosse Berechnung des Geldeswerthen äussert, getrübt und versteht sich nicht auf Liberalität, sondern knikkert und theilt nur kärglich zu (*φειδωλόν*, bezüglich auf *χρήματα*, vgl. Polit. VIII p. 548 B, 555 A, 559 C).

So wären wir bis zu dem schönen Epilog gelangt, in welchem uns die Abbitte bei dem beleidigten Eros, die uns schon oben den tiefen religiösen Sinn des historischen Sokrates bezeugen konnte, höchst feierlich und vom Standpunkte des wahrhaft erotischen Mannes recht innig und ernsthaft gemeint erscheint (vgl. Euthyd. p. 273 E). Wenn Sokrates bittet, noch mehr von den Schönen geehrt zu sein, so versteht er darunter eine grössere Wirksamkeit seines Unterrichts, worin zugleich das begeisterte Streben für die Philosophie eingeschlossen ist. Lysias erscheint hingegen im Gegensatz zu der Philosophie und so auch zu der ächten Liebe als blosser Redenschreiber auf dem Gebiete der gemeinen Erotik; soll er davon ablassend, zu jener sich hinwenden, so soll auch sein Verehrer Phaedros dadurch einer

neuen Richtung zugeführt werden. Doch wie haben wir es aufzufassen, wenn Platon selbst deutlich erklärt, dass Sokrates in dieser zweiten Rede bloss des Phaedros willen dichterisch geredet habe (*τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἠναγκασμένη ποιητικοῖς τισι διὰ Φαῖδρον εἰρῆσθαι* p. 257 A)? Stallbaum (zu d. St. p. 122 und in d. Einleitung p. XII und XIX; vgl. auch K. Fr. Hermann in d. N. Jahrb. f. Philol. 1833. S. 407), offenbar durch Asts Bemerkung (Plat. Leben u. Schr. S. 55) verleitet, wirft denen, welche aus der poetischen Sprache auf die Jugendlichkeit des Dialogs zurückschlossen, die Nichtbeachtung dieser Stelle vor, welche Platons poetische Sprache vielmehr für eine ironische Nachbildung des wirklichen Phaedros, der, durch die Sikelische Rhetorik gebildet, zugleich Freund des Poetischen gewesen sei, ausgebe, allein in dieser Auslegung ist selbst nicht beachtet, dass das ganze Gespräch das Poetische in der historisch gedeuteten Beziehung nirgend zum Charakter des Phaedros stempelt, dass es vielmehr den Phaedros ganz auf die Seite des erotischen Lysias treten lässt. Nur die Technik des Dialogs ruft jene Erklärung hervor; denn das *διὰ Φαῖδρον εἰρῆσθαι* geht bloss auf die frühere Frage, welche Phaedros nach Vorlesung der Lysianischen Rede an den Sokrates richtete: *Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρῆσθαι;* p. 234 C, worauf dann Sokrates in seinem Urtheil p. 234 E Rücksicht nahm; darum kann Phaedros wiederum auf obige Erklärung des Sokrates anspielend, erwiedern: *τὸν λόγον δέ σου πάλαι θαυμάσας ἔχω, ὅσῳ καλλίῳ τοῦ προτέρου ἀπειργάσω. ὥστε ὀκνῶ, μή μοι ὁ Λυσίας ταπεινὸς φανῇ, ἐὰν ἄρα καὶ ἐθελήσῃ πρὸς αὐτὸν ἄλλον ἀντιπαρατεῖναι.* p. 257 C. Platon setzt vielmehr, von dem bereits oben anerkannten Grundsatz geleitet, dass die Natur des Gegenstandes den Charakter der Darstellung bedinge, die poetische Farbe der Sokratischen Rede der einförmigen Melodie des Lysias entgegen, was um so weniger einen Schluss auf die Nichtjugendlichkeit des Dialogs zulässt, als

der Schreiber desselben durch diese Beziehung in unmittelbarster Verbindung mit den logographischen Studien des Lysias aufgefasst sein will.

Die schliessliche Anknüpfung an Lysias als Schreiber erotischer Reden weiss Platon sogleich zu benutzen, um in den von p. 257 C bis p. 259 E eingelegten Zwischenreden die zweite Hauptmasse vorzubereiten. Um den Uebergang zu seiner Theorie der Rede zu erhalten, gedenkt er dos Umstandes, dass ein Athenischer Staatsmann es neulich dem Lysias zum Schimpf vorgeworfen habe, dass er Reden schreibe; wobei jedoch Sokrates diesen Vorwurf nicht auf das Redenschreiben an sich ausdehnen, sondern nur insofern bestehen lassen will, als das schlecht Reden und Schreiben schimpflich sei. So zieht sich das Gespräch durch diese Rückkehr zum Lysias als Logographen vorläufig von jenem philosophischen Gedanken ab, welchen die Sokratischen Reden, bezüglich auf den Inhalt der Lysianischen, festgehalten hatten; Sokrates wendet sich dem Technischen zu; er will die Kunst, schön oder schlecht zu reden und zu schreiben, untersuchen, wobei er ironisch vorschlägt, den Lysias und wer sonst etwas geschrieben habe oder schreiben werde, zu prüfen, um an ihnen als Musterbildern das Künstlerische darzulegen, was dem redegierigen Anhänger so sehr schmeichelt, dass Sokrates dadurch bestimmt wird, das aufgeworfene Problem mit ihm weiter zu verfolgen. Platon hat sich also bei jenem Ausspruch des Staatsmannes nicht gleich von vornherein die weitere Betrachtung dadurch abschneiden wollen, dass er das schlecht Schreiben schon auf Lysias selbst beschränkt, sondern sich dadurch ein freieres Feld eröffnet, dass er in Rücksicht auf das Reden und Schreiben bloss als seine Meinung äussert, was dabei schimflich sei. Wer joner Politiker gewesen, ist ihm gleichgültig anzumerken; zu den berühmtern Männern kann er ihn nicht gerechnet haben, da er ihm das Ansehen eines Lykurgos, Solon, Darios entgegensetzt (p. 258 B). Wesentlicher ist ihm als Sokratiker die

Andeutung als ein Seitenhieb für Lysias, welche den Logographen, der zugleich als Schreiber gerichtlicher Reden für Andere arbeite (daher der Angriff des Komikers Platon gegen Antiphons *φιλαργυρία* bei Phot. p. 486 a 14; Ps. Plut. Vitae dec. or. c. 1; bei Meinecke Frag. C. Gr. II, 651), in weniger ehrenvoller Verbindung mit dem Sophisten zusammenstellt (p. 257 D; vgl. Demosth. de Fal. legat. p. 417; daher *Λυσίας ὁ σοφιστής* in der Rede gegen die Neära p. 1352 nach der schon oben festgehaltenen Beziehung auf unsern Lysias), indem sich dem Platon mit *σοφιστής* immer der Nebenbegriff verknüpft, dass er sein Geschäft für Geld treibe (s. p. 266 C; Soph. p. 223 D sqq., 231 D; Prot. p. 313 C; Menon p. 91 B sqq.; Theaet. p. 161 E; vgl. Arist. Soph. El. c. 1); am wichtigsten aber erscheint es dem Künstler, zunächst geschichtliche Elemente aus der Gegenwart in seine Zeichnung zu verweben, deren Ausführung auch in diesen Zwischenreden recht eigenthümlich den besonderen und deshalb früher verkannten Charakter des technischen Standpunktes des Schreibers beurkundet. Die geschichtlich rein gehaltene Form des schriftlich abgefassten Gesetzesvorschlages (p. 258 A) haben wir in ihrer Bedeutung schon oben gewürdigt; hier liegt uns ob, den Verdacht, welchen zuerst Heindorf in Bezug auf Sokrates berichtigende Bemerkung (p. 257 D. E) über die vermeintliche Abneigung der grössten Staatsmänner gegen alle logographischen Bestrebungen anregte, durch Nachweisung der wahren Beziehung der Worte zu beseitigen. Weder Hermias und der Scholiast, noch die Handschriften liefern dort eine Andeutung, dass irgend ein Ausdruck nicht recht beglaubigt oder wohl selbst zu lösehen wäre. Den Zusammenhang, in welchem Sokrates Worte gegen die des Phaedros aufzufassen sind, haben wir in dieser Weise festzustellen: Du sagst, meint Sokrates, dass jene Staatsmänner Reden zu schreiben und Schriften von sich zu hinterlassen sich schämen, aus Furcht, von der Nachwelt mit dem schimpflichen Namen eines Sophisten gebrandmarkt

zu werden; es entgeht dir aber, dass sie dieses nichtsdestoweniger thun, indem sie Gesetzesvorschläge machen und diesen ihre Namen selbst mit vorsetzen; sie gebrauchen es nur als Vorwand, obwohl sie sich viel darauf zu Gute thun, um den Schein zu meiden, sophistische Schriftsteller zu sein. Platon will diese Unkenntniss des Phaedros durch Hinzuziehung des „*γλυκὺς ἀγκών*" zeichnen; er meint, wie dem Phaedros das Euphemistische des Ausdrucks im Sprichwort und seine wahre Ableitung und Beziehung entgehe, ebenso entgehe ihm, was die Staasmänner in ihren Gesetzesvorschlägen für sich verdeckten, nämlich das Euphemistische der Sprache, indem sie doch ihr eignes Ich sehr ehrenvoll erwähnten, und die eigentliche Beziehung des Inhaltes, indem sie jenes sophistische Streben der Schriftstellerei nur zu verdecken suchten. *Γλυκὺς ἀγκών* galt als Sprichwort, über dessen Ursprung man sich zu Platons Zeit nicht verständigt haben mochte; wie Platon oben p. 242 A die *μεσημβρία σταθερά* und p. 244 C sqq. die *μαντική* und *οἰωνιστική* auslegte, so will er hier die dem Phaedros und so wohl den meisten Zeitgenossen unbekannte Deutung des *γλυκὺς ἀγκών* geben; er meint, dass der Ausdruck im Sprichwort von dem langen Arm des Nils herrühre. Platon kann hierbei den Worten *ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος* nach, welche Grauert (Ind. lect. Acad. Monast. für d. Wint. $18^{30}/_{31}$) sehr richtig bezogen hat, nur den grossen Arm des Nils verstehen, den *ἀγαθὸς δαίμων* des Ptolemaeos, den die Griechischen Schriftsteller den Kanobischen Hauptarm nennen. Die Fahrt auf ihm musste für die Schifffahrt beschwerlich, selbst gefährlich sein; darum wurde dieser *μακρὸς ἀγκών* euphemistisch *γλυκὺς ἀγκών* wie *ἀγαθὸς δαίμων* genannt; euphemistisch bleibt der Ausdruck auch nach einer andern Ausdeutung des Klearch bei Athen. XII, 11 und 57, ebenso in seinen weitern Uebertragungen, wie im Phaon des Komikers Platon bei Suidas s. v. *γλ. ἀγ.* (Meinecke Frag. C. Gr. II, 677), mag er immerhin von Spätern eine abweichende Erklärung erfahren haben.

Einen neuen Verdacht glaubte man dann noch über den letzten Theil dieser Zwischenreden aussprechen zu müssen. Zuerst klagte Hoindorf über die Nüchternheit der dem Phaedros p. 258 E (*Ἐρωτᾷς — κέκληνται*) in den Mund gelegten Worte so sehr, dass er meinte, der treffliche Platon müsse hier nachlässig gewesen sein; hierauf behauptete Schleiermacher, dass die ganze Stelle von *Ἐρωτᾷς* an bis *Ἆρ' οὖν οὐχ κ. τ. λ.* p. 259 E gewiss im Zusammenhange jedem unbefangenen Leser höchlich missfallen werde, weil nichts an seiner Stelle stehe. Nach dieser Auffassung ist die Sokratische Kunst gänzlich verkannt. Den Charakter des Phaedros hatte Platon bisher so gezeichnet, dass er ihn als einen grossen Freund der Rede hinstellte; nachdem nun Sokrates ein ganz neues Thema, die Kunst des Schreibens, angekündigt und dabei die Frage aufgeworfen hatte, ob sie hierüber des Phaedros Liebling, Lysias, ausforschen sollten, lässt Platon gerade hier bei dem zweiten Haupttheil des Gesprächs die Redelust des Phaedros in gesteigertem Grade hervortreten; dieser philosophirt darum über den hohen Genuss, den eine Unterredung gewähre; er will nur die Lust als die wahre und gebildete anerkennen, der keine Unlust vorangeht, d. h. die durch keine körperliche Mühe und Arbeit errungen wird, durchaus seiner weichlichen Natur, wie sie sich uns oben nach Platons Schilderung herausstellte, entsprechend. Zunächst liegt also in dieser Zeichnung des Mitunterredners eine grosse Heiterkeit von Seiten der mimischen Kunst. Der ironische Sokrates, im ironischen Scherz dem redseligen Phaedros antwortend, muss nothwendig diese Lust zum Gespräch festhalten und darf sich nicht etwa kurz mit der Erklärung zufrieden stellen, dass beide Musse dazu hätten. Vielmehr weiss Platon überaus herrlich diese Redelust des Mannes auszubeuten, indem er von dem Ort des Gesprächs ausgehend, eine recht liebliche Geschichte von der Cicade vorbereitet, deren Mittheilung Phaedros wiederum in der nach seinem hör- und redegierigen Charakter abgemessenen leb-

haften Frage (*Ἔχουσι δὲ δὴ τί τοῦτο;*) ebenso passend anfordert, als er nach der Erzählung das *λέκτεον* des Sokrates [1]) durch *γάρ* bekräftigend aufnimmt, um ja nicht die Nothwendigkeit zum Reden aus der Hand zu geben. Den Mythos von der Cicade schiebt Platon zur Aufheiterung des Lesers nach jenem in Sokrates letzter Liebesrede enthaltenen tiefen Ernst der Forschung episodisch ein; dass er selbst ihn gedichtet, zeigt sowohl das wiederholte *ἀνήκοος* (vgl. p. 261 B und die spätere Bemerkung hierüber), als die Tendenz der Erzählung. Der Künstler will für den Dialog die Redegier des Phaedros in heiterm Scherz persifliren; denn wie die Cicade ganz Gesang ist, so ist Phaedros ganz Rede. Indess greift die Beziehung noch weiter, nachdem Aristophanes in den Vögeln v. 39 die Athener wegen ihrer unersättlichen Redseligkeit in Rechtshändeln (vgl. Pax v. 497 *οὐδὲν γὰρ ἄλλο δρᾶτε πλὴν δικάζετε*) noch über die Cicaden gesetzt hatte. Eben hierauf spielt Platon zurück; er durfte aus dialogischen Gesetzen in einer Episode keine so einseitige Beziehung auf den Phaedros allein als Gesprächsperson gestatten; vielmehr wollte er unzweideutig den Phaedros als den Repräsentanten seiner redelustigen Zeitgenossen ansehen und diese in ihm durchziehen. Der Mythos ist dabei ebensowohl durch gangbare Annahmen, als durch Bestimmungen der Platonischen Lehre gefärbt. Nach dem Glauben der Alten, welchen früher besonders die Dichter und zu Aristo-

[1]) Ebenso verhält es sich nachher mit dem *Τούτων δεῖ τῶν λόγων* p. 261 A; der redelustige Phaedros ist erfreut, in den von Sokrates angeführten *λόγοι* Stoff zur Unterhaltung gefunden zu haben, und meint: „diese Reden brauchen wir hier." Ironisch heisst er darum *καλλίπαις* (während Eros als *καλῶν παίδων ἔφορος* p. 265 C erscheint), insofern er die Reden veranlasst (ungenau Schneidewin im Philolog. I, 3, S. 433), wie Lysias oben p. 257 B *πατὴρ τοῦ λόγου* und ganz so Phaedros selbst im Symp. p. 177 D genannt wird. Uebrigens kann ich dort das jetzt handschriftlich dem Phaedros zugesprochene *Ἐρωτᾶτε* bezüglich auf die *θρίαμβα* als *λόγοι*, welche fragen sollen, nicht zulassen; ich fordere vielmehr *Ἐρώτα δή* zu bessern.

teles Zeit die Landleute bewahrten, sollten die Cicaden bloss vom Thau leben (Hesiod. Scut. 395; Anacr. 43, 3; Arist. Hist. anim. IV, 7, V, 30); sie galten den Athenern zugleich als ein Symbol der Autochthonenschaft (Anakreon nennt die Cicade γηγενής a. a. O. v. 16; vgl. Arist. Hist. anim. V, 30), wie man die Sitte der Altbürger, die den κρώβυλος mit einer goldenen Cicade zusammenhielten (Thucyd. I, 6), ausdeutete (Schol. ad Aristoph. Nub. 980). Offenbar nimmt Platon für sie drei Perioden des Lebens an, wie seine philosophischen Seelen drei Perioden der Wanderung durchmachen, und wie diese als vollendete Seelen nach der letzten Wanderung zu den Göttern gelangen, um wieder die Reinheit der Ideen zu schauen, ebenso kommen die Cicaden, wenn sie als solche gestorben, zu den Musen, von denen sie mit dieser Gabe ausgestattet waren, dass sie von der Geburt an bis zu ihrem Tode keiner Nahrung bedürftig fortwährend singen; den Musen sollen sie dann verkünden, wer hier auf Erden eine jede verehrt (τιμᾶν ist p. 259 D, E ebenso zu fassen, wie p. 252 D; vgl. Theaet. p. 149 C. D). Platon ist dabei bemüht, die Bedeutung der Musen fast mehr durch einen etymologischen Scherz aufzuklären, gleichwie er im Theaetet den Namen der Musenmutter durch ein sinnreiches etymologisches Spiel für seine Lehre ausdeutet (Theaet. p. 191 D); entschieden schliesst er sich hier, wie sonst (Euthyd. p. 275 D; Theaet. l. l.) der Hesiodischen Vorstellung von neun Musen an und betrachtet wie Hesiod die Urania und Kalliope als die ältesten Töchter des Zeus (s. Hesiod. Theog. v. 76—79). In der Vertheilung ihrer Aemter, die wie ihre Namen im Alterthum sehr schwankte und nicht aus Hesiodischer Zeit war, macht der Denker die Forderungen seiner Lehre geltend. Darnach haben wir die Terpsichore als die chorische Muse (de Legg. II p. 670 A) offenbar in der bestimmten Beziehung der chorischen Lyrik zur Philosophie, in welcher uns p. 244 A der Name des Stesichoros erschien, und die Erato als die Gottheiten der philoso-

phischen Begeisterung zu fassen, während die beiden ältesten Musen der eigentlich philosophischen Forschung, der höchsten Musenkunst vorstehen, indem die Urania über den Uranos, die Kalliope über die göttlichen und menschlichen *λόγοι* gesetzt, die schönsten Töne von sich geben. Hierbei hat man sich daran zu erinnern, dass dem Platon die Philosophie die *μεγίστη μουσική* ist (Phaedon p. 61 A) und dass er sie öfter *τὴν καλλίστην καὶ μεγίστην τῶν ξυμφωνιῶν* nennt (de Legb. III p. 689 D, 691 A, 696 C). Die Urania als solche muss er mit den Ideen, insofern sie in ihrer Reinheit in dem überhimmlischen Ort geschaut werden, in Zusammenhang bringen, während die Kalliope überhaupt der Philosophie als Dialektik, Ethik und Physik vorgesetzt wird; denn hierauf deuten die *λόγοι θεῖοί τε καὶ ἀνθρώπινοι* im Mythos. Wie Platon übrigens durch diesen ältesten etymologischen Versuch, nach dessen Muster man später die Erklärung der übrigen Namen ergänzte (s. Plut. Symp. IX. Quaest. 14 c. 7), den Stoikern ein Vorbild wurde, so mag er letztere auch von dieser Stelle aus zu ihrer Definition der Weisheit, dass sie die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge sei (Plut. Plac. Prooem.; Seneca Ep. 89), angeleitet haben.

Zwiefach sondern sich nun, gleichwie sich bereits die Untersuchung angekündigt hat, die Theile des zweiten Ganzen, so dass erst nach deren Bearbeitung p. 277 A sqq. der anfangs ausgesprochene Vorwurf wieder aufgenommen wird und seine wahre Geltung erhält. Zunächst handelt Platon bis p. 274 B die Theorie der Redo ab. Hier lässt er uns deutlich das Bestreben durchblicken, seine technischen Grundsätze als solche im Lehrton des dialogischen Vortrags offenbar im Gegensatz zu den Kunstanweisungen der Redekünstler aufzustellen, weswegen er sie selbst an sich als *λόγοι ψιλοί* betrachten kann (p. 262 C); er macht sie im Kampfe gegen die herrschenden Theorien seiner Zeit geltend, die er jedesmal nur mit der Schärfe Sokratischer Ironie zu behandeln vermag. Als obersten Grundsatz einer guten Rede stellt

er auf, dass der Redende die wahre Beschaffenheit des Gegenstandes, über welchen er reden wolle, kennen müsse (p. 259 E —262 C). Platon redet hier als besonnener Sokratiker und lässt erst allmälig (p. 262 A, B) erkennen, dass er das wahrhafte Sein eines Dinges, insofern es sich im Begriffe ausspricht, verstehe. Im Angesichte jenes Satzes prüft und widerlegt er die Theorie der Sikelischen Rhetorik (*ὃ ἂν εἴπωσι σοφοί* p. 260 A), als deren Vertreter ausser Tisias (s. nachher zu p. 272 D sqq.), dessen berühmterer Schüler Gorgias erscheint; darnach hat derjenige, welcher ein Redner werden will, gar nicht nöthig, was wahrhaft gut und gerecht sei, zu lernen, sondern was die Volksmenge dafür halte; das Geschäft und Wesen der Redekunst soll nur darauf hinauslaufen, Ueberredung in der Seele des Hörenden in Beziehung auf das, was gerecht und ungerecht sei, an den Gerichtsstätten und bei Volksversammlungen zu bewirken, da sie die Sachen selbst nicht zu wissen brauche, wie sie sich verhalten. Platon hat diesen Grundsatz des Gorgias im gleichnamigen Dialog wieder aufgenommen und ausführlich geprüft (s. Gorg. p. 453 A sqq.). Im Phaedros beweist er, wie lächerlich und verderblich die Redekunst sei, die dem blossen Schein mit Absicht nachgehend, das Uebel als ein Gut anpreist und so nur Uebles statt Gutes zu thun überredet (p. 260 B—D). Zuerst weist er es im Kleinen nach, wie es sich im Leben des Einzelnen zeigt, um von hier aus auf den ganzen Staat überzugehen, auf welchen der Redner seinen Beruf ausdehnt; fragt er hierbei: *ποῖόν τινα οἴει μετὰ ταῦτα τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὤν* (wie wir zu schreiben fordern) *ἔσπειρε θερίζειν;* so verstehen wir seine ironische Darstellung, die den Grundsatz der Gorgianischen Rhetorik in seiner Verderblichkeit aufzeigen will, erst dann vollständig, wenn wir sie nicht gerade mit Hermias und dem Scholiasten an ein Sprichwort, sondern selbst an jenen rhetorisch getadelten Ausspruch einer Gorgianischen Schrift, *σὺ δὲ ταῦτα αἰσχρῶς μὲν ἔσπειρας, κακῶς δὲ ἐθέρισας,* anknüpfen, den

Aristoteles (Rhet. III, 3 p. 1406, b 8) aufbewahrt hat und wahrscheinlich schon Aristophanes in den Vögeln v. 1695 parodirt. Künstlerisch leihet hierauf Platon seiner Untersuchung einen neuen Anknüpfungspunkt zur Widerlegung, indem er die Redekunst redend einführt mit dem Rath, die Wissenschaft der wahren Beschaffenheit der Sache mit der technischen Behandlung derselben zu verbinden (vgl. Gorg. p. 459 E), da, wer die blosse Wissenschaft des Wahren der Sache habe, ohne die Technik der Rede erlernt zu haben, nie kunstmässig werde überreden können. Platon ist gern geneigt zu gestehen, dass sie Recht habe, wenn nur die gegen sie auftretenden Reden ihr das Zeugniss geben, dass sie eine Kunst sei. Unter diesen λόγοι, welche Sokrates nach seiner Ironie vom Hörensagen zu wissen glaubt, kann ich nicht etwa fremde Behauptungen, welche andere Kritiker der Gorgianischen Rhetorik geltend gemacht, sondern nur die Sätze verstehen, welche sich dem Platon selbst in seiner eignen Beurtheilung derselben Rhetorik ergeben und welche er nachher ausführlich im Gorgias entwickelt; darnach kann die Gorgianische Rhetorik nicht darauf Anspruch machen, eine Kunst zu sein, weil sie keine Einsicht habe von dem, womit sie sich beschäftige, was es wohl seiner Natur nach sei, und so den Grund von einem Jeden nicht anzugeben wisse; Platon kann sie nur als eine Erfahrung und Uebung betrachten, da er nichts Kunst nennen kann, was ein ἄλογον πρᾶγμα sei, vgl. Gorg. p. 465 A mit p. 463 B, 501 A. Im Phaedros will er dasjenige entgegensetzen, was er selbst im Gorgias p. 465 A abweisend über die Ansprüche der Rhetorik vorträgt; dazu bedient er sich des Ausspruchs eines Spartaners in dieser Verbindung: die Rhetorik will darauf Anspruch machen, eine Kunst zu sein; dieses machen ihr gewisse λόγοι streitig, die vielmehr bezeugen, dass sie keine Kunst, sondern bloss ein kunstloses Handwerk, reine Empirie ohne Wissenschaft sei; wahre Kunst der Rede soll es aber nach des Spartaners Ausspruch, ohne die Wahr-

heit, d. h. die wahre Beschaffenheit der Sache, mit der sie sich beschäftigt, erfasst zu haben, nicht gehen können. Somit steht dieser in seinem Zusammenhange bisher missverstandene Ausspruch auf der Seite der Platonischen Dialektik; er schliesst Platons eigne Ansicht in sich, welche gleich die Forderung der Kunst als solcher mit Rücksicht auf die Rede schützen will: das kann keine Kunst sein, was eine blosse ἄτεχνος τριβή ist, da wahre Kunst immer nur mit Wissenschaft des Grundes verknüpft bestehen kann [1]). Philosophisch stellt sich nun vielmehr dem Denker die Kunst der Rede als eine Seelenleitung durch Reden dar, die an sich betrachtet, die Seele des Hörers nicht durch den Kunstgriff der Ueberredung beherrschend, sondern zu ähnlicher nachbildender Thätigkeit anleitend, zur Erkenntniss des Wahren hinüberzuführen und in ihr eigne Ueberzeugung hervorzurufen im Stande ist; ihr Wirkungskreis erstreckt sich nicht bloss auf Gerichtsstätten und Volksversammlungen, sondern auch auf alle besonderen Verhältnisse des individuellen Lebens, und ihre Methode ist um nichts vortrefflicher, ob sie sich mit wichtigen oder geringfügigen Gegenständen beschäftigt. Platon betrachtet diese Auffassung als etwas Neues (ἐπὶ πλέον δὲ οὐκ ἀκήκοα p. 261 B und die folgende Frage des Sokrates ἀνήκοος γέγονας;), wobei es ihm besonders daran liegt, im Gegensatz zu dieser wahren Kunst der Rede, welche methodisch verfährt und auf die Erkenntniss der Wahrheit eingeht, die falsche Dialektik, welche sich als Antilogik oder

[1]) Platon wendet den Ausspruch in seine Sprachweise um, da das οὔτ' ἔστιν οὔτε μήποθ' ὕστερον γένηται ächt Platonisch ist, s. Stallb. ad Polit. VI p. 492 E. Plutarch hat das nicht gewusst und erst aus Platon diesen Lakonischen Ausspruch mit einem Dorismus aufgeführt, Apophth. Lac. p. 233 B. Seltsam ist es hier mit Stallbaum a. a. O. ein Sprichwort der Spartaner überhaupt anzunehmen oder mit Voegeli Epist crit. p. 12, 13 zu behaupten, φησὶν ὁ Λάκων sei ein Glossem, da doch ῥῆμος eben so wenig ein Platonischer Ausdruck ist (p. 244 A nach Stesichoros p. 243 A), wie ἀπόβλητον p. 260 A.

Eristik nicht bloss im öffentlichen Leben, sondern auch in den Trugsätzen der Zenonischen Lehre äussert und überreden und täuschen will, zur Anerkennung zu bringen. Im heitern Scherz, vermischt mit Sokratischer Ironie, erwähnt er zunächst die schriftlichen Kunstanweisungen der Häupter der Redekunst; er vergleicht letztere mit den Homerischen Helden, zugleich durch das Bestreben der Sophisten geleitet, die ihre Kunst selbst auf Homer zurückführten (s. Prot. p. 316 D); Gorgias wird wegen seines Alters und der durch verschiedene rhetorische Figuren gewürzten Anmuth seiner Rede dem Homerischen Nestor, der als *ἡδυεπής, λιγὺς ἀγορητής* besonders Il. I, 247, 48 erscheint, verglichen; Thrasymachos und Theodoros hingegen als *δεινοί* dem schlauen und verschmitzten Odysseus. Alle drei behandelt Platon hier als Techniker und schützt dadurch wie durch die in p. 267 A liegende Beziehung, was die *τέχνη* des Gorgias betrifft, andere bestimmte Angaben (s. Diog. L. VIII, 58; Sopat. in Hermog. Rhet. in Rhet. Gr. T. V, p. 7; Quintil. III, 1, 8) gegen Aristoteles Stillschweigen [1]). Wenn er in der Vergleichung die Homerischen Helden *τέχναι* vor Ilion bei Musse schreiben lässt, so ist hierin eine scherzhafte Anspielung auf die sophistischen Redeküstler enthalten, welche keinem Staate angehörend, die grössern Städte Griechenlands bereisten, um durch Vorträge über Rhetorik, die sie dann bei Musse, wie wohl Gorgias in Athen (s. Sopat. a. a. O.), schriftlich ausarbeiten mochten, sich Reichthümer zu erwerben. Die Erwähnung des Palamedes hängt dagegen mit der Darstellung desselben in der alten Tragödie zusammen; dieselbe Beziehung liegt in der Polit. VII p. 522 D vor, wornach dem Palamedes von den Tragikern die Erfindung der Zahl und der Heereseintheilungen nach bestimmten Zahlen zugesprochen wird (s. Aeschyl. bei

[1]) Spengels Erklärung der Platonischen Stelle *Συν. T.* p. 83, 84 hat uns die Annahme des Gegentheils nicht aufnöthigen können, bei der wir nicht übersehen durften, dass der Ausdruck *Γοργίαν τινα* nur der Beziehung in der Vergleichung angehört.

Athen. I p. 11 D; Sophocl. bei Achill. Tat. ad Arati Phaen. c. 1; Euripid. bei Stob. Ecl. I p. 4; s. fr. Palam. 2 b). Die Erzählung von Palamedes Erfindungsgabe und verdienstlichen Erfindungen wurde von allen drei Tragikern (s. Xen. Mem. IV, 2, 33; vgl. O. Jahn Palam. p. 5—13) zum Zweck der Vertheidigung gegen die vom Odysseus erhobene falsche Angabe des Verraths (vgl. Welcker die Griech. Trag. I, S. 130 folg., II, S. 501) in die Darstellung der Schicksale des Mannes verflochten; keineswegs war hierbei die Erfindung der Buchstaben ausgeschlossen, die bereits vom Stesichoros erwähnt (s. Schol. zu Dionys. Thr. bei Bekk. Anecd. II, p. 783, 786), vom Euripides unläugbar hervorgehoben war (bei Stob. Serm. 81, 7). Als ein Erfinderischer steht Palamedes bei Platon in der Vergleichung. Der Denker will nämlich auf eine besondere Technik hinweisen, die sich in philosophischen Darstellungen geltend gemacht hatte; er meint den Zenon von Elea (vgl. Diog. L. IX, 25 [1]), der insofern dem Palamedes verglichen wird, als er Schöpfer einer neuen Kunstform wurde in der rein polemischen Schrift, welche er in Athen vorgelesen hatte; mit Anspielung auf diese Vorlesung (*τοῖς ἀκούουσι* s. oben S. 15) führt Platon gleich den ersten Einwurf, welcher gegen die Existenz des Vielen gerichtet war (vgl. Parmenid. p. 127 D sqq.; Simpl. ad Phys. fol. 30 A), an, um an diesem Beispiel die künstliche Form der Einwürfe zu zeigen, bei welchen Zenon eine besondere Schärfe der Dialektik entwickelte, die freilich durch die Absicht, die Gegner des Parmenideischen Seins zu bespotten, in Eristik ausarten musste; auch Aristoteles hatte nach diesem Vorgange seines Lehrers jene neue und eigenthümliche Form der Sätze im Auge, wenn er in seinem Sophist den Zenon zum Vater der Dialektik

[1]) Es ist nicht anzunehmen, dass Quintil. III, 1, 10 in dem Eleatischen Palamedes den Rhetor Alkidamas erkannt habe, um so weniger, als er II, 21, 4 über die mit der richtigen Beziehung auf den Eleaten Zenon in Verbindung stehenden Worte p. 261 A *ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις*, insofern sie Platons eigne Ansicht enthalten, keineswegs im Irrthum ist.

machte (bei Diog. L. VIII, 57; IX, 25; Sext. adv. Math. VII, 7). Fordert nun Platon, dass jeder Techniker selbst die Aehnlichkeiten und Unterschiede der Dinge genau kennen müsse, wenn er selbst nicht in die Irre geführt werden soll, so muss er um so mehr diese Kenntniss wie die Kunstfähigkeit, den Zuhörer durch ein allmäliges Uebergehen in dem Verähnlichen zu dem Entgegengesetzten hinüberzuführen, indem er zuletzt alle Unterschiede und Verschiedenheiten aufhebt, oder sich selbst davor zu hüten, dem absprechen, welcher, wie die sophistischen Techniker, die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges nicht kennt; ein solcher, der in dieser Unkenntniss bloss den Vorstellungen der Menge nachjägt, muss ihm eine lächerliche und kunstlose Technik der Rede zu Tage fördern.

An bestimmten Beispielen schriftlicher Darstellung will Platon hiernach was er theoretisch nach den Forderungen wahrer Kunst als das *ἄτεχνον* und *ἔντεχνον* setzt, nachweisen, in der Absicht, um theils seine Grundsätze als ächte Normen der dialektischen Wissenschaft ebensowohl zur Anerkennung zu bringen, als zur weitern Befolgung zu empfehlen, theils vor der Nachahmung solcher Vorbilder, welche in allen Stücken gegen die Gesetze der Kunst fehlten, ernstlich zu warnen; für das *ἄτεχνον* wählt er Lysias vorgelesenen Aufsatz (p. 262 C—264 E), für das *ἔντεχνον* die beiden von Sokrates gesprochenen Reden (p. 265 A—266 D). Gleich hier müssen wir bemerken, dass Platon bei dieser Prüfung und so auch in dem ganzen Gespräch von Lysias eigner Technе (*τέχναι ῥητορικαί* bei Plut. Vitae dec. or. c. 3 und Suidas s. v. *Λυσ.*), die ohne Zweifel seine Studien der Sikelischen Rhetorik enthielt, keine Kenntniss zeigt, was uns zu der Annahme berechtigt, dass Lysias sie nach den Liebesreden geschrieben habe. Platon hält sich bloss an den *λόγος ἐρωτικός*, dessen Eingang er zum zweiten und dritten Mal verzeichnet, um den Leser durch öftere Betrachtung inne werden zu lassen, dass hier Alles nur leere Worte seien; was darum in der fest bewahrten Form als Lysianisch hin-

gestellt wird, muss um so mehr von dem Redenschreiber selbst gearbeitet gewesen sein, als unser Denker hier den wiederholten Bestimmungen der beiden Sokratischen Reden Zusätze (p. 265 A sqq.) zu leihen sich gestattet, die sie in ein helleres Licht stellen sollen. Während nun Platon fordert, was er selbst zu Anfang der ersten Sokratischen Rede ausdrücklich bevorwortet und befolgt hatte, dass jeder Darstellung nothwendig Begriffsbestimmung vorausgehen müsse, vermisst er beim Lysias diese nicht nur nicht, sondern findet selbst Kunst und somit Absicht (was in dem ἐξ ὑπτίας διανεῖν p. 264 A als ein μάθημα κολυμβητῶν nach Pollux VII, 138 enthalten ist; vgl. Plat. Polit. VII p. 529 C) in dem verfänglichen Eingange des Aufsatzes, der das Unterste zu oberst kehre, bloss um den Geliebten zu täuschen und zu fangen; Lysias beginnt damit, womit er hätte schliessen müssen, indem er das Besondere, was sich auf die Person und persönlichen Verhältnisse des Bittenden hezieht, als schon bekannt voraussetzt und dem Allgemeinen vorangehen lässt. Dass der Redenschreiber jenes in einem ältern Briefe angepriesen hat und dass sich dieser Anfang mit einem frühern Berichte in Verhindung setzt, wie oben bemerkt, schwächt Platons Tadel nicht. Unterliess aber Lysias, die Liebe unter einem bestimmten Begriffe, den er selbst wollte, aufzufassen, so konnte er auch nicht nach diesem den ganzen übrigen Theil der Rede anordnend zu Ende führen, in dem man sich vergeblich nach einem Gesetz umsieht, nach welchem der Schreiber die Theile der Rede so nach einander geordnet habe. Platon stellt dagegen den grossen Satz auf, dass jede Rede wie ein organisches Ganze gehaut sein und aus drei Theilen, Anfang, Mitte und Ende bestehen müsse, welche gegen einander und gegen das Ganze in einem gehörigen, symmetrischen Verhältnisse gearbeitet seien. Dem Platon gilt dieser von der rhetorischen Kunst angenommene (s. Dionys. Hal. Ars Rhet. c. 6 p. 381, 7; Hermog. Rhet. in Rhet. Gr. T. III p. 278, 19) Satz für jedes schriftliche Kunstwerk, sei es in

gebundener oder in ungebundener Rede (vgl. Phaedr. p. 258 D); deshalb lässt er auch den durch Sokrates belehrten Phaedros ihn gleich nachher (p. 268 D) auf die tragische Kunst anwenden; wie er selbst ihn dadurch der technischen Auffassung und Beurtheilung seiner Dialoge zum Grunde legt, so hat offenbar auch Aristoteles darnach den Begriff des ζῶον als eines organischen Ganzen auf seine dramatischen Grundsätze übertragen (s. Poet. c. 23). Platon verspottet darum die Lysianische Rede durch eine Vergleichung mit jener Grabschrift auf den Phryger Midas, wobei die Verbindung selbst andeutet, dass er die Aufschrift für eine Spielerei der epigrammatischen Kunst ansieht, indem es bei ihr keinen Unterschied mache, ob man den ersten Theil zuletzt oder den letzten zuerst lese. Unläugbar war das Epigramm zu dieser Spielerei gemacht. Wer sein Verfasser gewesen, mochte man schon zu Platons Zeit nicht genau mehr wissen; Simonides von Keos muss den Kleobulos von Lindos dafür gehalten haben, da er die Worte des Epigramms in einem besonderen Gedichte parodirte, in welchem er den Kleobulos angriff, dass er einem vergänglichen Grabstein die Ewigkeit zugesichert habe (s. Diog. L. I, 89, 90; bei Schneidewin Sim. frag. p. 12, 13); nur darin liegt eine Abweichung, dass Simonides von einer steinernen στήλη spricht, während die Aufschrift eine ehrne Platte in der Form einer Mädchenstatue, nach der Art einer χαλκῆς Σειρήν, über dem Grabe annehmen lässt. Andere, wie die Kymäer, liehen das Epigramm dem Homer, wurden aber durch jene Parodie des Simonides, wie durch das viel jüngere Alter des Midas widerlegt (s. Ps. Herod. Vita Hom. c. 11 mit Diog. L. I, 90). Platon und die ihn ausgeschrieben (Dio Chrys. Or. XXXVII p. 465), lassen nach dem zweiten Verse zwei andere aus, welche den Gedanken des zweiten Verses noch mehr ausführten, aber nicht weiter in den Zweck des Dialogs passten, da die Beweiskraft nur auf den obersten und untersten Theil der Aufschrift beschränkt wird.

Obwohl nun aber Platon die beiden an Lysias Rede gerügten Fehler, dass sie weder von Begriffsbestimmung der Liebe ausgehe, noch als ein organisches Ganze sich darstelle, nicht für die einzigen hält, so will er doch seine Kritik, deren Hauptforderungen sie schon im Grossen unerfüllt gelassen, von ihr ablenken und auf seine eignen Liebesreden übertragen, um in ihnen ein bestimmtes dialektisches Verfahren bemerklich zu machen. Nachdem er auf dasjenige in der zweiten Rede hingewiesen, was er im Vorigen von Seiten der Theorie aufgestellt hatte, wenn nämlich jemand einen bestimmten Gegenstand behandeln wolle, wie er darin den Forderungen der Kunst gemäss verfahren müsse, lenkt er die Aufmerksamkeit auf eine wissenschaftliche Methode, welche die Behandlung des Ganzen beherrscht haben sollte. Unläugbar legt er hier grosses Gewicht darauf, als sei es etwas Neues; er meint die beiden Arten des wissenschaftlichen Verfahrens, das analytische und synthetische, für welche er die Ausdrücke *διαιρέσεις* und *συναγωγαί* stempelt. Die Methode der Zusammenfassungen besteht ihm darin, dass man von der Mannigfaltigkeit, *τὰ πολλά*, oder von den untersten Begriffen zu der Einheit des Begriffs oder bis zu dem obersten Begriffe hinaufsteige, worauf dann die Bestimmung des Gattungsbegriffs erfolge, die sein Wesen deutlich mache; Bestimmtheit und Uebereinstimmung mit sich selbst sollte die Darstellung der Liebe gerade dadurch gewonnen haben, da alles Uebrige von dem obersten Begriffe und seiner wissenschaftlichen Behandlung abhängig ist; während man vermittelst der Eintheilungen von der Einheit des Begriffs zu dem in ihr enthaltenen Mannigfaltigen hinabsteige, indem man naturgemäss eintheilend bis zu einem Letzten, nicht mehr Theilbaren (vgl. p. 277 B) gelange. Darnach hatten beide Reden das Unbewusstsein als Ein in uns naturgemäss gewachsenes Ganze aufgefasst, aber dann in zwei Arten zerlegt, indem die erste Rede sich die linke Seite theilte und die Arten der *ὕβρις* so lange zerschnitt, bis sie eine linke

Liebe darin fand, jenes sinnliche Begehren des Liebhabers, welches nur Befriedigung der Lust will, die zweite hingegen uns zu dem Wahnsinn rechts führte und die rechte Liebe darin aufzeigte, jene göttliche Begeisterung, welche bloss auf das Gute und Schöne eingeht; beide Arten des Unbewusstseins wurden Liebe genannt, aber ihrem Wesen nach mit Recht dort getadelt, hier gelobt. Dem Platon ergab sich das Bedürfniss dieser Methode bei den Begriffen; darum vollendet er von dieser Seite Sokrates Methode der Begriffsbestimmung; er unterscheidet die allgemeine Gattung und die darunter begriffenen Arten und sucht sein Verdienst in der Zusammenfassung der einzelnen Arten zu der Einheit der Gattung und in der natürlichen Zerlegung des obersten Begriffs in seine Unterarten. Mit einer den neuen Standpunkt des mit der Aufstellung der Methode noch beschäftigten Denkers durchaus eigenthümlich bezeichnenden, zugleich das Verdienst eigner Auffindung in Anspruch nehmenden Ausführlichkeit beschreibt er dieses zwiefache Verfahren, welches in den mündlichen Lehrvorträgen der Akademie von ihm genauer erörtert gewesen sein mochte (vgl. Arist. Eth. Nic. I, 2 p. 1095, a 32), hier im Phaedros, während er im Philebos p. 15 D sqq. mit demselben Anspruch schon das Bewusstsein einer bereits erworbenen Fertigkeit in der für schwieriger erachteten Ausübung der Methode verbindet (s. Soph. p. 253 D sqq.; Politic. p. 285 A sqq.; Parmenid. p. 129 B sqq.; vgl. Phaedon p. 101 D; Polit. V p. 454 A sqq.); glaubt er sich dadurch erst in den Stand zu setzen, richtig zu reden und zu denken (Phaedr. p. 266 B), so will er auch eben darauf das Streben seines Philosophen beschränken, für welchen er dort den Namen des διαλεκτικός, offenbar nach neuem, nach Maassgabe des neuen Begriffs geänderten Gebrauch, schafft, um ihn freilich jetzt nur formell zu fassen, insofern er hier im Gegensatz zu den Rhetoren einen grössern Werth auf die Technik legt. Wie nun aber Platon durch Aufzeigung dieser neuen Kunst des Redens und des Denkens sich gegen die

anmassende und nur aus eigennützigen Zwecken geübte Kunst der sophistischen Redekünstler, als deren Schüler sich vorher Lysias in so kümmerlicher Weise bewährt hatte, aufzulehnen alle Ursache hat, so kann er es auch zur Verherrlichung seiner Wissenschaft nicht unterlassen, was noch von der Rhetorik als solcher übrig bleibe, wenn man die Dialektik davon sondere, mit ausdrücklicher Beziehung auf die schriftlichen Kunstanweisungen der Rhetoren zu schildern und im Angesicht der Dialektik nach Gebühr zu würdigen.

Platon führt zunächst mit Sokratischer Ironie die rhetorischen Anweisungen in Rücksicht auf die technische Behandlung einer Rede nach den verschiedenen Theorien, aber mit bestimmter Hindeutung auf die entgegengesetzte Richtung der Sikelischen und Ionischen Richtung auf (p. 266 D—268 A). Alles gilt hier für die politische Beredsamkeit. Wie er jene fein ausgesonnenen Bestimmungen gleich als *κομψὰ τῆς τέχνης* ironisch zusammenfasst, so behandelt er sie auch nachher als ein Ganzes, ohne auf die eine oder andere technische Vorschrift ein grösseres Gewicht zu legen; nur fordert er von dem Leser, auf die Art recht aufmerksam zu sein, wie er in der Anführung des Einzelnen das ironische und mimische Leben zur Charakterisirung der betreffenden Meister und ihrer Theorien heraustreten lässt. Wir wollen hier das lehrreichste Beispiel auswählen, welches allerdings dunkel durch seine tief liegende Beziehung, noch immer seinen Erklärer erwartet hat. Ehe nämlich Platon auf eine andere rhetorische Richtung, die sich als *ὀρθοέπεια* darstellt, einlenkt, lässt er p. 267 C den Sokrates sagen: *Τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσομεν αὖ μουσεῖα λόγων, ὡς διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν, ὀνομάτων τε Λικυμνείων, ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας;* Die Richtigkeit dieser noch jüngst verkannten Lesart wird man zugestehen, wenn man die gehörige Einsicht in den Zusammenhang des Ganzen und die Einkleidung des Einzelnen gewonnen hat. Platon stellt nämlich den Akragantiner Polos und den Chier Likymnios als

συνουσιασταί des Gorgias (s. Dionys. II. de Lys. Jud. c. 3 p. 458; vgl. de Thucyd. Jud. c. 24 p. 869, Epist. ad Amm. II, c. 2 p. 792) zusammen, lässt aber den Likymnios in seinen auf die *εὐέπεια* gerichteten technischen Studien noch weiter gehen als den Polos; Letzteres, ironisch durch *ἐδωρήσατο* ausgedrückt, missdeutete schon der Scholiast insofern, als er den Likymnios zum Lehrer des Polos machte (p. 318 Bekk.), was ihm Hermias (p. 192) und Gregorios K. (ad Hermog. de Meth. grav. c. 12 p. 1224 Walz), beide offenbar schon durch falsche Lesarten irre gemacht, nachsprachen, während Suidas (s. v. *Πῶλος*) unläugbar durch die unrichtige Beziehung der Personen in *ἐκείνῳ ἐδωρήσατο* zu der entgegengesetzten Annahme verleitet wurde. Platon fordert dabei, nachdem er schon anfangs p. 266 D für die ganze Reihe der Redekünstler ihre *βιβλία τὰ περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένα* angekündigt hat, das Angedeutete auf bestimmte Schriften beider Mitschüler zurückzuführen; auf Polos betreffendes Werk spielt er selbst im Gorgias p. 462 B an, und während er uns eben dort p. 448 C, gleichwie Aristoteles Met. I, 1 die in jener Schrift aufgestellte *διπλασιολογία* in den vom Gorgias (s. Dionys. H. de Thucyd. Jud. u. Epist. ad Amm. II. a. a. O.; Max. Plan. Schol. in Ideas bei Walz T. V, p. 514; vgl. Philost. Vit. Soph. c. 13) aufgenommenen *πάρισα* recht deutlich erkennen lässt, ergänzt Syrian (Schol. ad Hermog. Stat. bei Walz T. IV, p. 44) unsere Kenntniss durch Nennung der *Τέχνη* des Polos, welche Aufschrift auch das Werk des Likymnios nach Aristoteles ausdrücklicher Anführung, Rhet. III, 13, der hier III, 2 nicht minder dessen Richtung auf die *εὐέπεια* beglaubigt, führte. Die Likymnischen *ὀνόματα* haben wir dann, wie schon Aristoteles Rhet. III, 13 unzweideutig zu verstehen giebt, auf die neuen Kunstwörter zu deuten, welche der Chier in seinen technischen Eintheilungen der Rede schuf; er sollte die Ausdrücke *ἐπούρωσις*, *ἀποπλάνησις* und *ὄζοι* nach Aristoteles a. a. O. erfunden haben, die, selbst die *ἀποπλάνησις*, den spätern Griechischen Rhetoren, wie wir aus

ihrem Stillschweigen schliessen müssen, so gekünstelt erschienen, dass sie keine Vertheidiger fanden [1]). Recht mit Absicht leitet Platon nun aber die Kunstschönheiten beider Mitschüler durch den Ausdruck μουσεῖα ein, um auf ihn die ganze Kraft der Sokratischen Ironie zu werfen; er bezieht die μουσεῖα auf die λόγοι und ὀνόματα und will in eine jede Beziehung eine besondere Bedeutung legen, die selbst seinen Zeitgenossen verborgen gehliehen wäre, wenn sie nicht an eine ironische Nachbildung eines bekannten Dichterausdrucks in der Art, wie wir unsern Dialog mit solchen Nachhildungen schon vielfach durchweht gefunden haben, hätten zurückdenken dürfen. Forschen wir dieser Quelle nach, so dürfen wir ja nicht jener Eingebung, nach welcher Platon auf den Euripideischen, durch Aristophanes Parodie in den Fröschen v. 93 erst recht bekannt gewordenen Ausdruck χελιδόνων μουσεῖα, den der Komiker auf die schlechten Dramatiker damaliger Zeit anwendet, habe anspielen wollen, folgen und diesen Fund nun gleich in der Weise ausbeuten, dass wir darnach die Abfassungszeit des Phaedros bald nach der Aufführung der Frösche setzen, wenigstens nicht weit über Ol. 93, 3 hinausrücken [2]); denn unser Dialog spielt noch vor Aristophanes Fröschen zu den Lebzeiten des Euripides und schätzt diesen Dichter noch als tragischen Künstler, der auf gleicher Stufe mit dem Platonischen Dialektiker stehend, die vermeintlichen Kunstansprüche Anderer [3]) zu be-

[1]) Spengel *Συν. T.* p. 88—90 konnte uns nicht überzeugen, die Stelle der Aristotelischen Rhetorik in der von ihm vorgeschlagenen, durch den Griechischen Ausleger keineswegs bestätigten Weise zu behandeln.

[2]) Diesen Gesichtspunkt hält Fr. Ritter in Zimmermanns Allg. Schul-Zeitg., zweite Abth. 1831. S. 121—127 fest.

[3]) Eine Beziehung auf gewisse Tragiker darf in p. 268 C, D nicht gesucht werden; sondern die ganz langen und ganz kurzen Reden im dramatischen Dialog stehen hier auf der Seite der Makrologie und Brachylogie der Gorgianischen Technik (s. p. 267 A, B), die kläglichen dagegen, die furchtbaren und drohenden auf der der Thrasy-

urtheilen und abzuweisen im Stande sei (s. p. 268 C sqq. und oben S. 21). Vielmehr müssen wir uns selbst an Euripides halten, der in seiner Alkmene in der Beschreibung jenes durch Alkmenes Schicksale berühmt gewordenen Haines bei Theben von *χελιδόνων μουσεῖα* sprach (Schol. ad Aristoph. Ran. v. 93; Suid. s. v. *χελ. μ.*); Platon liess die Ironie in einer Parodie dieses Ausdrucks hervortreten, indem er an die Stelle der Schwalben, welche für geschwätzige Vögel gehalten wurden (*garrula hirundo* bei Virg. Georg. IV, 307), für Polos die *λόγοι* brachte und bezüglich hierauf das Geschwätzige in der Anführung der *διπλασιολογία*, *γνωμολογία* und *εἰκονολογία* [1]) nachbildete, während er auf Likymnios, den er ja noch höher als den Polos stellte, das Schwalbengezwitscher, welches ähnlich der Sprache der Barbaren den Hellenen für ein unverständliches Gekauder galt (s. Aeschyl. Agam. v. 1050 und nach d. Schol. ad Aristoph. Aves v. 1678; Aristoph. Ran. v. 679 mit Schol. ad Ran. v. 93; Suid. l. l. und Hesych. s. v. *χελιδόσι;* vgl. Herod. II, 57), anwendete, um seine *ὀνόματα*, die doch der *εὐέπεια* dienen sollten, als ein barbarisch klingendes, unverständliches Geschwätz, wie nachher Aristoteles (Rhet. I. l.) sie beurtheilte, als ein *κενὸν καὶ ληρῶδες* zu bezeichnen. Diesen Seitenhieb des Platon auch auf den Dithyrambiker Likymnios, dessen Identität mit dem Rhetor jetzt nach Schneidewins Erörterungen (Gött. G. Anz. 1845. S. 1125—1132) ausser Zweifel ist, zu beziehen, sind wir hier nicht berechtigt, mag sich immerhin die Eigenthümlichkeit des Rhetors in seiner Lyrik abgeprägt haben. Wohl

---

machischen Kunst, wie sie p. 267 C, D nach den *Ἕλεοι* des Chalkedoniers geschildert war.

[1]) Man fordere dort ja nicht noch die *βραχυλογία* nach p. 269 A mit Spengel *Συν. T.* p. 86, 18, da Platon in letzterer Stelle die *βραχυλογία* vielmehr aus p. 267 B mit der *εἰκονολογία* recht absichtlich zusammenstellt, um durch die namentlich ausgehobenen *τεχνήματα* vorzugsweise an die Eigenthümlichkeiten der Gorgianischen Schule zu erinnern; vgl. auch p. 272 A.

aber sehen wir jetzt vollständig ein, wie Platon veranlasst werden konnte, die μουσεῖα gemeinschaftlich auf die rhetorischen Studien zweier Gorgianischer Schüler in ironischer Nachbildung zu übertragen und, was dadurch bedingt war, wie er in seiner Darstellung des Likymnios die Synesis absichtlich suchen durfte.

Was dann Platons Urtheil über alle dieso Kunstschönheiten betrifft, so vermag er, abgesehen davon, dass sie allerdings in Volksversammlungen eine sehr starke Kunstgewalt haben können, ihren losen Zusammenhang um so weniger sich zu verläugnen, als die Urheber derselben als Schriftsteller und Lehrer der Rhetorik in ihnen ihre ganze Kunst erschöpften, zu deren Anwendung hingegen in der technischen Ausarbeitung der Rede, als hätte sie keine Schwierigkeit, die Anweisung zu geben unterliessen. Platon zeigt, während er die Medicin, die tragische Kunst und die Harmonik in Vergleich bringt und an das vollgültige Urtheil der darin bewährten Meister appellirt, dass die Rhetoren, indem sie jene Kunststücke aufstellten, wie selbst ausgezeichnete Redner (über den Adrastos s. oben S. 21) würden geurtheilt haben, bloss die nothwendigen Vorkenntnisse der Redekunst besässen, aber der Dialektik unkundig und dadurch unvermögend, das Wesen der Redekunst zu bestimmen, gleichwohl diese selbst erfunden und ihre Schüler darin vollständig unterrichtet zu haben vermeinten (p. 268 A—269 C). Bei diesem Stande einer vermeintlichen Kunst darf er um so mehr die Frage zur Betrachtung anschliessen, wie und woher man sich dio Kunst eines wirklichen und überzeugenden Redners zu eigen machen könne (p. 269 C—272 B). Platon verfährt auch hier als Theoretiker, indess immer vom Standpunkto der Dialektik aus, welche allen Wissenschaften den richtigen Weg weist. Zunächst stellt er den Grundsatz auf, dass wie in anderen Dingen, so auch hier zu der natürlichen Anlage noch Wissenschaft und Uebung hinzukommen müsse. Was aber die Kunstanweisung dabei vermag, das scheint ihm

nicht die Methode ans Licht zu stellen, welche Tisias [1]) und Thrasymachos einschlagen; die Techniker sind eben von aller Philosophie entblösst; vielmehr muss Perikles das belehrende Beispiel abgeben, der ohne die Anaxagorische Lehre nicht der vollendetste Redekünstler geworden wäre. Platon lässt die nach den gangbaren, verflachten und einseitigen Vorstellungen für unnütz gehaltene und auch nur Geschwätz genannte Erforschung der Natur (vgl. Parmenid. p. 135 D; Polit. VI p. 488 E mit Apol. p. 18 B) wie für alle grossen Künste, so auch für die Rhetorik zu und giebt, während er durch Beibehaltung des gemeinen Sprachgebrauchs die Bedeutung des physiologischen Strebens wiederum zur Würde eines ächt philosophischen bringt (ebenso Politic. p. 299 B; Crat. p. 401 B; Theaet. p. 195 B), in der unmittelbaren Beziehung auf den Perikles deutlich zu erkennen, was dieser in seiner Heranbildung zum Redner einer Lehre verdankt, welche ihr Hauptverdienst in der Aufstellung der Vernunft als der ordnenden Kraft des Ganzen aufgezeigt habe, dabei aber noch zu den rein physischen, vernunftlos wir-

---

[1]) K. Fr. Hermann in d. N. Jahrb. f. Philol. 1833. S. 422 durfte die Lesart der Handschriften *Λυσίας* nicht mehr in Schutz nehmen, da Lysias nicht genannt gewesen sein konnte, weil Platon ihn im Phaedros nicht als Schriftsteller und Lehrer der Rhetorik bezeichnet und behandelt (s. oben S. 103); denn seine Erwähnung p. 272 C ist nur ironisch und steht dort entschieden im Gegensatz zu den wirklichen Technikern; der Gemeinte soll aber nach den Beziehungen der nächstfolgenden Platonischen Theorie auf die vorliegenden Methoden der Techniker ein solcher sein, der aus der Rhetorik durch Schrift und Lehre Profession machte und neben Thrasymachos als der ausgezeichnetste Redelehrer galt (s. p. 271 A). Unbedenklich hat man sich daher für den Tisias, dessen Techne Phaedros fleissig studirt hatte (p. 273 A), zu entscheiden, auf welchen Platon nachher wieder zurückkommt; Tisias und Thrasymachos werden auch bei Aristoteles Soph. El. c. 33 p. 183, b 31 als die bedeutendsten Techniker neben einander aufgeführt. Spengel *Συν. T.* p. 98 hat den Zusammenhang der Stelle nicht erkannt.

kenden Kräften der elementarischen Körper (*ἄνοια*, vgl. Soph. p. 265 C) zurückgegangen sei (Letzteres kann dagegen Platon von einem andern Gesichtspunkte aus im Phaedon p. 98 B, C und de Legb. XII p. 967 B, C, gleichwie Aristoteles Met. I, 4 tadeln). Er leitet daraus das *ὑψηλόνουν* und *πάντῃ τελεσιουργόν*, welches Perikles zu seinen Naturanlagen noch besessen, ab, wovon wir jenes insofern auf die Rede zu beziehen haben, als es die Hoheit der Gedanken in sich schliesst, die Perikles durch den Austausch der erhabenen Idee von der Naturordnung in seinen geläuterten Ansichten von den natürlichen Gründen der Erscheinungen, wie sie uns sonst entgegentreten (vgl. Plut. Pericl. c. 6. 35. 38; daher der Verdacht des Atheismus, das. c. 32), zur Schau stellte, während wir in dem *τελεσιουργόν*, welches den Redner überall auf ein bestimmtes Ziel ausgehen und dieses erreichen lässt, die Ueberzeugung festzuhalten haben, die das psychologische Moment, welches aus der physiologischen Forschung fliesst, als eine höhere Voraussetzung hat; was darum Eupolis in seinen *Δήμοις* vom Perikles aussagte, dass die Göttin *Πειθώ* auf seinen Lippen zu sitzen pflegte (bei Schol. ad Arist. Acharn. v. 504; Plin. Epist. I, 20, 17; vgl. Cic. de Orat. III, 34, 138; Brut. c. 15, 59; Quintil. X, 1, 82), das bezeugt nicht nur Platon in unserer Stelle, sondern führt es auch auf seinen wahren Grund zurück, weshalb wir nach unserer Auffassung (s. dagegen Schleiermacher zum Phaedr. S. 394) auch nicht mehr läugnen dürfen, dass die Philosophie des Anaxagoras von der Art gewesen sei, dem Perikles solchen Nutzen zu gewähren. So ehrenvoll nun allerdings dieses Urtheil über Perikles im Vergleich zu dem im Gorgias ausgesprochenen erscheint, so wenig berechtigt uns das letztere, in dem erstern das Resultat eines gereifteren Alters und beziehungsweise ein Kriterium für eine spätere Ausarbeitung des Platonischen Phaedros zu erblicken, wie K. Fr. Hermann (Rec. in d. N. Jahrb. f. Philol. 1833. S. 408, 9 und in s. Gesch. u. Syst. d. Plat. Ph. I, S. 517) fordert. Wir müssen hier wohl

zu bedenken geben, dass beide Urtheile zunächst von dem jedesmaligen, durch bestimmte Grundsätze des Denkers festgestellten Standpunkte aus aufgefasst sein wollen und insofern ihre eigenthümliche Geltung haben; im Phaedros würdigt Platon als angehender Theoretiker im Angesicht seiner technischen Gegner den Perikles als Redner, der die fruchtbaren Keime einer anregenden physiologischen Forschung zur Ausbildung seines rednerischen Talentes in sich aufgenommen habe, um dadurch eine neue, aber feste philosophische Grundlage zu gewinnen, auf welche er seine durch die Philosophie geadelten technischen Grundsätze zur Heranbildung des vollendeten praktischen Redners zurückführen kann; im Gorgias hingegen, dessen Gespräch einige Jahre später fällt (s. Gorg. p. 473 E; vgl. p. 470 D), fasst der Denker das politische Leben des unter den alten Athenischen Staatsmännern jüngst verstorbenen Perikles als ein abgeschlossenes (s. Gorg. p. 503 C, 515 E sqq.) seiner ganzen Wirksamkeit nach auf, um es auf den aufgestellten Grundsatz, dass die Beredsamkeit nach ihrer politischen Seite die Bürger besser machen solle, zurückzuführen und nach ihm beurtheilt darzuthun, dass Perikles kein guter Staatsmann gewesen sei, sondern wie seine ältern Nebenmänner auf gleicher Stufe mit der ganzen jüngern Generation der gemeinen Redner stehe, welche Gleichheit Platon ausdrücklich vom Standpunkte jenes Grundsatzes aus auffasst (s. p. 517 B). Die Verschiedenheit der Gesichtspunkte lässt darum, an sich betrachtet, ebensowenig eine Veränderung der Gesinnung für den Beurtheiler voraussetzen, als eine grössere Reife der Beurtheilungsgabe für den Schreiber des Phaedros annehmen; beide Urtheile bestehen neben einander, dienen aber als auf ungleichem Boden erzeugt einer verschiedenen Beweiskraft.

Höchst bedeutsam und für die Entwicklung der Platonischen Theorie der Rede entscheidend wird nun aber der erkannte Einfluss der physiologischen Forschung des Anaxa-

goras insofern, als Platon dadurch angeleitet wird, jenen ächt Sokratischen, durch die Ionische Speculation vermittelten Hauptsatz, dass unsere Seele und unser Leib von der Seele und dem Leibe des Ganzen den Ursprung erhalte (vgl. Forschungen I, S. 224, 25), der Dialektik zu Gebote zu stellen und so einen naturgemässen Uebergang von dem allgemeinen Seelenleben auf die Betrachtung des Theiles, in welchem die Rhetorik Ueberzeugung zu bewirken bestrebt ist, aufzeigt. Platon verlangt, indem er, wie es ihm geläufig ist (vgl. Gorg. p. 504 sqq.; Theaet. p. 167 A), die Rhetorik mit der Medicin vergleicht, dass jene die Natur der Seele kennen müsse, wenn sie überzeugen wolle, meint aber, dass diese Kenntniss, ohne die Natur des Ganzen begriffen zu haben, nicht möglich sei (Phaedr. p. 270 B, C). Er beweist jenes genau nach den Forderungen der Vernunft, indem er das wissenschaftliche Verfahren vorzeichnet, welches wir, wenn wir etwas kunstmässig zu behandeln vorgeben, bei der Betrachtung der Natur eines jeden Gegenstandes einzuschlagen haben (p. 270 D, E). Hierauf gestützt giebt er nun selbst einer rhetorischen Kunstlehre auf, was sie vorzutragen habe: zuerst muss der Lehrer der Redekunst, gleichwie der Dialektiker von der Begriffsbestimmung anhebt, das Wesen eines Dinges zeigen, also hier die Seele, in der er Ueberzeugung hervorbringen will, beschreiben und anschaulich machen, ob sie von Natur einartig und sich selbst überall gleich oder wie der Körper vielartig ist; sodann ihre Kraft untersuchen, was und worauf sie von Natur wirkt und wovon und was sie leidet; drittens muss er, nachdem er die Arten der Reden und der Seele und ihre Zustände geordnet, die verschiedenen Ursachen durchgehen, um dann nach der Beschaffenheit der Seele und der Rede die jedesmalige Ursache, aus welcher die eine so beschaffene Seele durch diese Rede nothwendig überredet, die andere nicht überredet wird, anzugeben (p. 271 A, B). Platon will hierauf einen freilich nur allgemeinen Entwurf der Technik,

blosse Grundlinien der Theorie hauen, was uns schon genugsam andeutet, dass ihm die Sache noch neu ist (p. 271 C). Anknüpfend an die obige (p. 261 A) Erklärung, dass die Kraft der Rede eine Seelenleitung sei, lässt er bei dem künftigen Redner die Wissenschaft von den Arten der Seele und deren Beschaffenheiten vorangehen, hieran die Wissenschaft von den Arten der Rede und deren Beschaffenheiten sich anschliessen und damit die Erkenntniss der Ursachen sich verknüpfen, um zu bestimmen, aus welcher Ursache der so und so geartete Hörer durch eine solche Rede zu solchen Dingen leicht, ein anders gearteter schwer zu überreden ist. Allein die blosse Wissenschaft der Kunstregeln, welche der Schüler aus dem Unterricht des Redekünstlers mithringt, genügt ihm nicht; die Erfahrung muss hinzukommen, indem der angehende Redner die Anwendung jener Regeln im Leben zu machen sucht und jedesmal genau und bestimmt sich angieht, wo das Eine oder das Andere sich findet; lernt er dann noch Zeit und Umstände im Reden gehörig zu beachten und zu benutzen, sowie jene bereits von den vorhandenen Kunsttheorien aufgestellten und empfohlenen Arten der Rede am rechten Orte zur Anwendung zu hringen, dann ist er technisch vollkommen vorgehildet (p. 271 C — 272 B).

Platon verkennt hierbei nicht, dass die vorgetragene Theorie, deren Neuheit er deutlich genug zeichnet (*σεμνύνειν* p. 272 D), eben weil sie zugleich von dem so nothwendigen, aber bisher gänzlich ausser Acht gelassenen (p. 271 B, C) psychologischen Standpunkte aushole, einen weiten und beschwerlichen Weg beschreibe (p. 272 B, C); doch weiss er auch seinen Redner dureh Nachweisung des schönen Zieles, welchem er die wahrhafte Beredsamkeit nachstreben lässt, für die Anstrengung, der sich dieser zu unterziehen habe, reichlich zu entschädigen. Indem Platon jenen höhern Zwock im Einklang mit seiner Theorie auszuführen bemüht ist (p. 272 D — 274 A), glaubt er damit diese Betrachtung, in welcher sich ihm die Dialektik als die

Grundquelle alles wissenschaftlichen Bestrebens bewährt hat, abschliessen zu können, was ihm um so mehr gelingt, als er an den zu Anfang seiner Untersuchung (p. 260 A) aufgenommenen Satz seiner Gegner anzuknüpfen genöthigt wird, um ihn jetzt in seiner ganzen Unwissenschaftlichkeit und Verderblichkeit aufzuzeigen. Was er zunächst seinen Gegnern, die einzig an dem Scheinbaren, an dem, was die Menge jedesmal glaubt, festhielten, in den Mund legt (p. 272 D — 273 A), ist nicht etwa wörtlich ihren technischen Schriften entlehnt (wie Spengel *Συν. Τ.* p. 29 glaubt), sondern, wie aus der bisherigen Darstellung einleuchtet, bloss mit Rücksicht auf den Grundsatz, den jene für die gerichtliche Rede geltend machten, in ihrer Seele gesprochen und ausgesponnen, womit nicht im Widerspruch steht, wenn sich Platon gleichwohl geradezu an den Tisias wendet (p. 273 A—D) und durch dessen Zurechtweisung sich mit der Schaar seiner Genossen abfindet (p. 273 D — 274 A). Das Beispiel von dem rhetorischen Kunstgriffe, dessen man sich nach Tisias Vorschrift bei Klagen wegen gewaltsamer Beraubung vor Gericht bedienen müsse, um durch das *εἰκός* den Kläger, der freilich im Recht ist, zu besiegen, soll den Leser belehren, wie verderblich eine Technik sei, welche aus Grundsatz die ganze rhetorische Kunst darauf ausgehen lasse, das Scheinbare überall in der Rede für sich zu haben. Platon muss bei Anführung jenes neuen und eigenthümlichen Kunstgriffs die von ihm selbst bestimmt angedeutete Techne des Tisias, welche wir schon p. 269 D berücksichtigt fanden, benutzt haben, was zugleich durch die Einkleidung des Rechtsfalles, bei der dieser Techniker seinem Genossen Korax gefolgt sein mochte (Arist. Rhet. II, 24 p. 1402, a 17; vgl. Spengel *Συν. Τ.* p. 32, 33), Bestätigung erhält. Lässt er uns ungewiss, ob dem Tisias oder einem andern Techniker das Verdienst der ersten Auffindung zuzusprechen sei, so sind wir gern geneigt, in dem Letztern, weil wir ihn uns älter als den Tisias zu denken haben, den Korax (mit Spengel

a. a. O. p. 33) zu erkennen, um so mehr, als die ironische Weise der Anführung (*ὁπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος*), wie sie dem Platon bei Behandlung der Sophisten und Rhetoren geläufig ist (s. Euthyd. p. 288 B; Prot. p. 358 A), auf einen Kunstgenossen von Tisias Schlage hinleitet; beschränkt er sich aber gleichwohl darauf, den Tisias als den geschichtlichen Vertreter, der wiederum an seinem Schüler Gorgias einen namhaften Vertheidiger gefunden (s. die Zusammenstellung im Phaedr. p. 267 A), anzusehen, so soll natürlich die schliessliche Zurechtweisung die ganze Richtung treffen. Platon zeigt, dass der Redner zu jener Kunstfertigkeit in der gerichtlichen Rede, welche überall auf das *εἰκός* ausgehe, nicht ohne die Wahrheit erkannt zu haben, gelangen könne, da das Scheinbare aus der Aehnlichkeit mit dem Wahren entstehe. Je mehr ihm dadurch die Richtigkeit des anfangs aufgestellten Grundsatzes bewährt wird, um so stärker hält er an dem bisher als Theorie Geforderten fest. Lässt er dieses niemals ohne *πολλὴ πραγματεία* zu Theil werden, so dürfen wir unter letzterer nicht ausschliesslich die philosophische Forschung verstehen, obwohl Platon hier durchaus der Ansicht ist, den Ursprung der Rhetorik in der Dialektik zu suchen; der ausserordentlichen Anstrengung hat sich der künftige Redner dadurch zu unterwerfen, dass er zur Erreichung seiner Kunst so weit auszuholen hat. Deshalb darf auch jener höhere Zweck der Rhetorik nicht mit dem allgemeinen Zweck des philosophischen Strebens, welches sich bei Platon als eine Verähnlichung mit Gott, so weit es möglich ist (Theaet. p. 176 B), darstellt, verknüpft werden, sondern Platon will als Philosoph der Rhetorik ein ganz neues Ziel setzen, welches nur Gottgefälligkeit im Reden und Handeln sei, indem er das *χαρίζεσθαι* bei Menschen eben nur durch die Anwendung des *εἰκός* bedingt sein lässt. Die Ausdrücke *ὁμόδουλος* und *δεσπότης* haben wir darum auch nicht nach der Sprache des Theaetet p. 172 E auf den Gegner vor Gericht und den dabeisitzenden Richter zu be-

ziehen, sondern nach der des Phaedon (s. p. 63 A, C; 85 B) zu verstehen, welche sich wiederum auf den vom Platon aufgenommenen Satz der Pythagorischen und zunächst Philolaischen Lehre gründet, dass die Götter für uns sorgten, wir Menschen aber eines der Besitzthümer derselben seien (s. p. 62 B; vgl. de Legb. X p. 902 B; 906 A; Critias p. 109 B). Erst durch Anwendung dieses fremden Lehrsatzes, vor dessen Vertretern sich Platons jugendliche Weisheit beugt (*οἱ σοφώτεροι ἡμῶν*), wird die Feierlichkeit des Vortrags (*δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν*) gehohen, in welchem man fernerhin nichts mehr so wunderlich mit Schleiermacher (Anmerk. S. 395) finden wird, wenn man bedenkt, dass Platon vom Standpunkte seiner Philosophie aus einen edleren Zweck der Redekunst gegen den gemeinen der gewöhnlichen Rhetorik nach den gangbaren Theorien geltend machen will, der selbst nur berücksichtigt war, um dadurch jenem eine höhere Weihe zu verleihen.

Widmen wir auch noch dem Problem des zweiten Theiles der Untersuchung, sowie der Weise seiner Lösung eine gleiche Aufmerksamkeit. Der Denker meint nicht das Schreiben an sich, sondern wie er vorher die *τέχνη λόγων* untersuchte, so will er jetzt die *εὐπρέπεια* und *ἀπρέπεια* des Schreibens in Betracht nehmen, p. 274 B — 277 A. Hierbei leitet er sogleich den Unterschied zwischen der mündlichen und schriftlichen Rede ein, ohne ihn anders als rein formell zu fassen, nimmt aber für beide Arten durchaus den Standpunkt des Lehrers in Anspruch. Anlangend die todte Rede, so will Platon durch die Aegyptische Erzählung von der Erfindung der Buchstabenschrift erst gleichsam geschichtlich bewähren, was ihm als seine Ansicht feststeht; denn dass er bei der Ausbildung dieser Erzählung, wie überhaupt in diesem ganzen letzten Theile des Phaedros apologetische Zwecke verfolge, indem die Herabsetzung des Schreibens im Vergleich mit der wahren lebendigen philosophischen Mittheilung als Rechtfertigung des Sokrates über sein Nichtschrei-

ben gelte, wie Schleiermacher (Einl. z. Phaedros S. 75) annimmt, darf fernerhin nicht mehr als das Wesentliche erscheinen, sondern verfliesst höchstens als eine indirekte Beziehung mit dem Ganzen. Unzweideutig giebt uns die nächste Antwort des Phaedros (*ὦ Σώκρατες; ῥᾳδίως σὺ — ποιεῖς*) zu verstehen, dass Platon jene Erzählung selbst gedichtet haben wollte; jedenfalls war in Griechenland, wie auch die entsprechende Stelle im Philebos p. 18 B, in welcher die Erfindung nicht minder als Mythos erscheint, bezeugt, eine Sage der Aegyptischen Priester von der Erfindung der Zahl, des Rechnens, der Messkunst und Sternkunde, des Brett- und Würfelspiels, und der Buchstabenschrift durch den Gott Theuth in Umlauf, obwohl sie wie die Erfindung der mathematischen Wissenschaften von dem Stamme der Priester ausgegangen war, weil ihnen nach Aristoteles Ausspruch (Met. I, 1 p. 5, 30) Musse vergönnt war. So mochte auch die nachherige Erzählung von dem hohen Alter des Dodonäischen Zeusorakels (*Οἱ δὲ — ἔφασαν* p. 275 B), das für das allerälteste der Hellenen galt (Herod. II, 52), von den Weissagepriesterinnen und den um das Heiligthum beschäftigten Dodonäern ausgegangen sein (s. Herod. II, 55). Wirft nun aber Phaedros dem Sokrates die Erdichtung einer falschen Erzählung vor [1]), so stellt sie sich eben insofern als

[1]) Führt man den Ausdruck von dem Erdichten Aegyptischer Erzählungen einzig auf die vorige Sage zurück, ohne irgend eine Nebenbeziehung, so wäre die Entgegnung sehr nüchtern und nicht vollständig einzusehen, warum Sokrates dem Phaedros einen leisen Vorwurf macht, dass er es nämlich bei Erzählungen bloss auf das Ansehen der Person und ihr Vaterland ankommen lasse, und nicht auf die Wahrheit der Sache selbst. Ich glaube, dass in *Αἰγυπτίους* eine Nebenbedeutung liegt, woran auch *ὀποδαποὺς* überhaupt für die Barbaren Theil hat; offenbar spielt Platon auf das *αἰγυπτιάζειν* mit Rücksicht auf den berüchtigten Charakter der Aegyptier an, welches sich bereits die alte Komödie, wie Kratinos (bei Eust. ad Odyss. IV p. 151, 37; vgl. Bergk de Reliq. com. att. ant. p. 262) und Aristophanes in den Thesmoph. v. 922, angeeignet hatte; s. Eust. a. a. O. p. 165, 13; ad

falsch dar, als sie Platon offenbar nur für seinen Zweck in jener Weise gebildet hat, gleichwie er die im Philebos a. a. O. dem Theuth in den Mund gelegte Eintheilung der drei Arten von Buchstaben sich selbst zuschreiben muss (vgl. Cratyl. p. 424 C). Betrachten wir im Phaedros nur die Anwendung der Erzählung, die als Weissagung des Ammon (vgl. p. 275 C) ausgegeben wird, so kann uns neben der offenbaren Entlehnung des Euripideischen Ausdrucks für die Buchstaben als λήθης φάρμακα (bei Stob. Serm. 81, 7; fr. Palamed. II), die uns schon genugsam anleitet, in Platons Darstellung ein Seitenstück zu Palamedes Rede in Euripides Tragödie zu erblicken, die Sokratisch-Platonische Grundansicht, welche sich erst aus dem Wesen der Dialektik, nimmermehr aus Pythagorischen Annahmen ergiebt, nicht entgehen, dass die Schrift, die todte Form des Buchstabens, in der Seele des Lernenden Vergessenheit erzeuge, indem das Gedächtniss nicht geübt werde und alles Lernen nicht von Innen aus geschehe. So weiss denn auch Platon in der Begründung des Satzes, dass die Schrift den Schülern nicht wahre Weisheit, sondern Weisheitsdünkel beibringe, die Sophisten als Vielwisser zu geisseln, die im Besitz vieler durch Schrift, nicht durch innere Ideenerzeugung gewonnener Kenntnisse waren; sie leben ihm nur im Schein des Wissens, sind ihm aber wegen ihres Dünkels im Verkehr unerträglich.

Fordert Platon nach dieser äussern Bewährung den Werth der Schrift nicht höher zu veranschlagen, als dass sie dem schon Unterrichteten zur Erinnerung diene (p. 275 D; 278 A), dann verbindet sich ihm damit auch der Vorwurf des Mangels an Zuverlässigkeit und Klarheit, die er in ihr, im Gegensatz zu der mündlichen Rede (p. 278 A), vermisst (p. 275 C; 277 D). Durch eine Vergleichung mit den Gebilden der Malerei (vgl. Politic. p. 277 C; Cratyl. p. 425 A) zeigt er,

Il. IX p. 637, 21; vgl. Valcken. ad Adon. p. 357. Beziehungen, welche Ast Plat. Leben u. Schr. S. 82 und in seinen Commentaren zu finden wähnte, liegen ausser dem Bereich der Platonischen Darstellung.

dass die geschriebene Rede dem Lernbegierigen immer die weitere Auskunft über das, was sie enthält, schuldig bleibe (vgl. Protag. p. 329 A); ausserdem ist sie der grossen Gefahr ausgesetzt, in die Hände derer zu gerathen, die sie nicht verstehen; wird sie dann missverstanden und falsch beurtheilt, so entbehrt sie immer, bei dem Unvermögen mündlicher Rechtfertigung und genügender Belehrung (s. p. 276 C), der nöthigen persönlichen Hülfe ihres Urhebers (p. 275 D, E; vgl. für das Letztere Theaet. p. 164 E). Indem Platon daher das Schreiben mit dem Bau der Adonisgärtchen vergleicht (p. 276 B), lässt er gleich diesen die Schriftgärtchen zum Scherz besäet und beschrieben werden und beschränkt die Nöthigung zum Schreiben zwiefach, um sowohl für sich Erinnerungen auf das vergessliche Alter zu sammeln, als auch für jeden, der derselben Spur nachgehe (*παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι*), also für den strebenden Schüler, der sich aus dem mündlichen Unterricht des Schreibenden, oder auch nur aus dessen Schriften zu bilden Gelegenheit habe (p. 276 D). Platon spricht mithin vom Standpunkte der Schule seinen Grundsatz aus; er leiht ihm dadurch Allgemeingültigkeit, dass er ihn auf jede geschriebene Rede anwendet (vgl. die Anwendung p. 277 D, E); allein wie er im ersten Theil die Kunst des Redens erst durch die Dialektik adelte und erst mit Hülfe der Philosophie eine wahre Rhetorik aufwies, so betrachtet er auch im zweiten die Anständigkeit des Schreibens als durch philosophische Erkenntniss bedingt und deutet, indem er den Schreibenden über das Gerechte, Schöne und Gute in todter Rede dichten lässt (p. 276 E, vgl. mit C und p. 278 A), unverkennbar an, dass ihm der schriftliche Vortrag doch erst auf dem Gebiete der Philosophie und zwar der, welche sich der sittlichen Forschung und Erkenntniss hingiebt, die wahre Geltung erhalte. Verläugnet sich schon hier der Standpunkt des Sokratikers nicht, so muss dieser für die geschriebene Rede natürlich werthlos erscheinen, weil er nur im Lichte der

mündlichen Rede geschätzt werden kann. Der letzteren, welche mit Einsicht in die Seele des Lernenden eingeschrieben werde, rühmt Platon nach, dass sie im Stande sei sich selbst zu vertheidigen, eben weil sie überall gegenwärtig ist, und dass sie wisse, gegen wen sie reden und gegen wen sie schweigen solle, eben weil sie die Sprache des Wissenden ist im Verhältniss zu dem Lernenden (p. 276 A; 277 A); dazu lässt er den wissenschaftlichen Lehrer, gleich dem verständigen Landmann, ernstlich darauf bedacht sein, einen fruchtbaren Samen in die gehörige Seele zu säen (p. 276 B, C, E), und wenn ihm dann die hier gedeihenden Reden den ausgestreueten Samen unsterblich zu erhalten vermögen (p. 277 A; 278 A, B), so will er den dauernden Einfluss hervorheben, welchen der Lehrer durch seine Kunst über die Operationen der Geister ausübt. Platon hält hierbei durchaus das unmittelbare Verhältniss des Lehrenden in der Wechselwirkung mit dem Lernenden fest; freilich bindet er den mündlichen Vortrag nicht an eine bestimmte Art des bildenden Mittheilens, leiht jedoch dadurch, dass er die wahre Art erst durch die dialektische Kunst zu Stande kommen lässt (p. 276 E *τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος*), dem Unterrichte ein neues wissenschaftliches Element, welches wir in seiner höchsten Blüthe nur in der mäeutischen Kunst der Sokratik für die betreffende Darstellung aufzufassen vermögen. Darum beglaubigt auch der dialogische Künstler die lebendige Rede nicht wie jene todte durch Berufung auf eine ältere Erkenntniss, sondern verherrlicht sie als ein schöneres und ernsthafteres Bestreben, mithin als eine neue Kunst [1]), in voller Begeisterung von der Lehrart des Meisters, aber auch in dankbarer Anerkennung fruchtbarer Anregungen, allein durch Sokrates selbst.

Durch diese Auffassung des Wesens und Zwecks der

[1]) Wie in *καλλίων σπουδή*, so hält Platon in *καλλίων ὁδός* Phileb. p. 16 A, B, bezüglich auf die analytische und synthetische Methode, den Begriff der Neuheit fest.

beiden Arten von Reden wollten wir uns zugleich in den Stand setzen, das Kriterium richtig festzustellen und zu würdigen, welches von dieser vielfach missdeuteten Stelle aus der Beurtheilung von Platons Schriften und seiner philosophischen Lehrform zum Grunde zu legen ist, wobei wir aber, gestützt auf die erkannte Neuheit und Allgemeinheit der technischen Grundsätze, von vornherein jede besondere Beziehung des Denkers auf falsche Beurtheilungen bereits bekannt gemachter Dialoge, welche Ast (Plat. Leben u. Schr. S. 80 — 82) durch Missverstand darauf zurückgeführter Aeusserungen zu finden wähnte, unberücksichtigt auf die Seite schieben. Platon bezeichnet hiernach selbst seine geschriebenen Gespräche als εἴδωλα der lebendigen Rede und als ὑπομνήματα in der Bedeutung, um durch das Schriftliche theils für sich auf das vergessliche Alter bedacht zu sein, theils dem künftigen Platoniker die Quelle dazu bildender Lehren zu öffnen. Was daher sein Schüler Aristoteles als ἄγραφα δόγματα des Platon anführt (Phys. IV, 2) und ausser ihm noch andere eifrige Mitschüler aufzeichneten und veröffentlichten (Alex. bei Simpl. ad Phys. fol. 32 B; Simpl. ad Phys. fol. 104 B), muss Platonisch nothwendig den mündlichen Vorträgen der Akademie zufallen, insofern wir sie rein formell im Gegensatz zu Platons eignen Aufzeichnungen aufzufassen haben, gleichwie der gewählte Ausdruck für Aristoteles selbst andeutet, dass die sonstigen Quellen, nach denen er seinen Lehrer bestreitet, die geschriebenen Dialoge sind, auf welche er denn auch mittelbar und unmittelbar verweist. Als Schattenbilder des Mündlichen sollen letztere das, was Platon als das schönere Bestreben bezeichnet, nachbildend vorführen, demnach auch auf das, was er von der Neuheit dieses Bestrebens urtheilt, in dem Sinne Anspruch haben, dass sie eine besondere Literaturgattung darstellten, als deren Urheber sich der Schreiber unverkennbar selbst betrachtet. Urtheilt Platon dazu als Sokratiker, aber noch in lebensvoller Frische über die wahre Art der mündlichen, dialektisch ge-

bildeten Rede, so müssen seine schriftstellerischen Grundsätze ursprünglich eine rein Sokratische Färbung an sich getragen haben, die sie uns auch da nicht mehr verläugnen, wo sie lange und vielseitig in schriftlichen Darstellungen ausgeübt und weiter gefördert, das anfängliche Gepräge zu verlieren scheinen. Kann Platon dem Phaedros zu Folge theoretisch nur die Sokratisch dialogische Form als die wahrhafteste Norm aller schriftlichen Darstellungen betrachtet haben, so sollten seine Kunstschöpfungen sie auf philosophischem Gebiete im Nachbilde vorführen, um sich in Wahrheit der grossen Vortheile nicht zu begeben, welche die Unmittelbarkeit des Wechselgesprächs für beide Theile in der methodischen Handhabung des fraglichen Begriffs, überhaupt der in der Vernunft liegenden Erkenntnisse, darbietet. Indem wir dieses zur leitenden Idee erheben, haben wir uns den Platon vorzustellen, der sich erst aus dem unmittelbaren Verkehr mit Sokrates herausbildet und sich der Grundsätze bewusst zu werden strebt, die er nachher mit der ganzen schöpferischen Kraft des geistvollsten philosophischen Künstlers umfasst und entwickelt. Neigen sich seine philosophischen Schriften allmälig zu der zusammenhängenden Darstellung hin, so opfern sie doch den Dialog nie ganz auf, zeigen vielmehr gerade dann einen nothwendigen Fortschritt in der Entwicklung der Platonischen Kunst, die sich jetzt wie gegen die Persönlichkeit des Sokrates (s. oben S. 13, 14), so gegen dessen schon ermüdende dialogische Form frei und selbständig weiss und ihren natürlichen Ausgangspunkt in der Aristotelischen Gesprächsmanier findet. So können wir denn auch Platons mündliche Lehrweise, um nicht gegen die Bestimmungen im Phaedros, wie überhaupt gegen seine Schriften als Schattenbilder der ächten Lehrform zu fehlen, schlechthin als die Sokratisch dialektische bezeichnen, die sich, soweit der Begriff der Schule reicht, von der strengsten Art des bildenden Vortrags, der dialektisch erotematischen, bis zu der fortlaufenden Rede herausgearbei-

tet haben mag, in welcher wir jene entschieden in die spätern Jahre fallenden ἄγραφα δόγματα, auch ohne auf die Andeutungen der Berichterstatter (ἀκροάσεις bei Aristox. de Mus. II, p. 30; Alex. bei Simpl. l. l.; λόγοι bei Simpl. l. l.) zu achten, vorgetragen sein lassen; darum setzt sie uns selbst da keinen Widerspruch entgegen, wo sie sich wie schon in der indirekten Form der untersuchenden Gespräche, aber hier immer nur dann, wenn sich der Gegenstand nicht durch kurze Fragen und Antworten vereinzeln lässt, zu förmlichen Vorträgen herablässt.

So viel zur Aufklärung der Platonischen Theorie. Indem nun Platon an den p. 257 C dem Lysias wegen des Redenschreibens gemachten Vorwurf wieder anknüpft, um zu bestimmen, wann es zum Schimpf gereiche, fasst er Alles, was sich ihm über die Kunst der Rede und über den Werth der schriftlichen und mündlichen Rede, wie er eigentlich geschätzt werden müsse, herausgestellt hat, in kurzen Sätzen zusammen (p. 277 B — 278 B), um uns dadurch wiederum anzudeuten, dass das Gewonnene neu und sein Eigenthum sei. Bedeutsam genug, aber als nothwendige Folge der letztern theoretischen Erörterungen muss dann in dem Auftrage an Lysias (p. 278 B — E) die Bestimmung erscheinen, dass ein solcher, der mit Erkenntniss des Wahren Schriften, die in seine Kunst schlagen, verfasst, der ferner des Geschriebenen wegen zur Rede gestellt, dasselbe zu vertheidigen wisse, der endlich durch seine mündliche Rede seine geschriebene als etwas schlechtes darzustellen im Stande sei, dass dieser keineswegs nach dem Geschriebenen benannt werden dürfe, sondern nach dem, worauf er ernstlich Fleiss verwendet habe [1]). Will Platon ihn passender einen Freund der Weisheit oder einen Dialektiker nennen, so hat er den

[1]) Uebrigens werden dort, wie es in der Recapitulation der dialogischen Kunst gemäss ist, die λόγοι, nicht die Nymphen nach Asts und Stallbaums unrichtiger Beziehung, als gegenwärtig Redende eingeführt.

Namen des φιλόσοφος für diese Stelle nicht wie vorher p. 266 B sqq. den des διαλεκτικός, auf welchen er jetzt mit τοιοῦτόν τι anspielt, zuerst gestempelt; jener war bereits durch die Pythagorische Schule zum philosophischen Gebrauch gekommen (s. Heracl. Pont. bei Diog. L. Prooem. §. 12 und Cic. Tusc. D. V, 3), erhielt aber durch Platon von dem Standpunkte des wahren Wissens aus seine gehörige Geltung; denn es wird dem Denker zur vollkommnen Ueberzeugung, dass Gott allein im Besitz der vollständigen Weisheit sei, dem Menschen aber nur ein Streben darnach zustehe (vgl. Parmenid. p. 134 C sqq.); weswegen auch keiner der Götter philosophirt, noch weise zu werden sich bestrebt, da er es schon ist, wie denn auch nicht philosophirt, wenn sonst jemand weise ist; der Philosoph ist ein Mittleres zwischen einem Weisen und Unweisen (s. Symp. p. 204 A, B; Lysis p. 218 A, B; vgl. Forschungen I, S. 185, 86). Gleich anfangs darf uns aber in Platons Darstellung (p. 278 B καὶ σύ τε ἐλθὼν φράζε Λυσίᾳ) die Andeutung des Sokrates nicht entgehen, dass auch er Jemandem etwas sagen werde, was durch den Auftrag an Lysias unterbrochen, erst später (p. 278 E sqq.) aufgenommen wird; es ist die epilogisch angehängte Weissagung über Isokrates, welche Sokrates im feierlichen, aber zuversichtlichen Ton spricht; sie erhält dadurch einen hohen Grad von Feierlichkeit, dass sie im Namen der Götter des Ortes gesprochen wird, welche dem Sokrates diese Weissagung eingeben und die Wirklichkeit des Erfolgs verbürgen. Isokrates Erwähnung ist im Gespräche durchaus geschichtlich; er wird hier als noch jung bezeichnet, und Sokrates Weissagung gilt auch nur von ihm als einem jungen Manne. Isokrates war 22 Jahre jünger als Lysias (Dionys. Hal. Jud. de Isocr. c. 1; Plut. Vitae dec. or. c. 4), mit dessen Erwähnung die seinige wie die des Polemarchos p. 257 B im Gegensatz steht. Sokrates urtheilt dazu als Lehrer über den vielversprechenden Jüngling; darum soll jener ihm verkünden, wie Phaedros dem Lysias zu berichten

den Auftrag hat, weil er auf dessen Seite steht; wir erfahren nicht bloss durch Vermittlung dieser Platonischen Stelle, dass Isokrates, als er schnell zum Manne herangereift, sich mit Philosophie beschäftigt (Dionys. Hal. a. a. O.) und dem Sokrates angeschlossen hatte (Vita Isocr. bei Westerm. *Βιογρ.* p. 254, 7), an dessen Schicksal er darum auch Theilnahme zu erkennen gab (s. Plut. a. a. O.; gern erblicken wir mit K. Fr. Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. Ph. I, S. 567 in Isokrates Antid. §. 170 und Busir. §. 5 dieselbe Gesinnung). Platon lässt im Angesichte des Phaedros, als Anhängers des Logographen Lysias, für Isokrates die Bezeichnung eines *λόγων συγγραφεύς* nicht gelten (*τίν' αὐτὸν φήσομεν εἶναι;* p. 278 E), hält also durchaus den Zeitpunkt inne, welcher der Abfassung der gerichtlichen Reden in Isokrates Leben voranliegt (s. oben S. 20). Erst durch diese Bemerkung vereinigt sich Alles auf das Trefflichste, Sokrates Urtheil als ein gültiges anzuerkennen, was Platon in keiner Beziehung hätte rechtfertigen können, wenn er den gereiften Mann beurtheilt hätte, der, abgesehen von dem ganz verflachten Begriffe, welchen er für die Philosophie im Mittelpunkte seiner rhetorischen Studien aufzeigt (vgl. H. Sauppe in d. Zeitschr. f. d. Alterth. 1835, S. 405; O. Müllers Gesch. d. gr. Lit. Bd. 2, S. 389, 90), sich weit genug wie von der Sokratischen Wissenschaftslehre (s. Helen. §. 1), so überhaupt von allen frühern philosophischen Bestrebungen (s. Antid. §. 268 mit Helen. §. 3) zu entfernen gewusst hatte. Cicero, der uns in seiner Auffassung nur den Standpunkt des Dialogisten erkennen liess (s. oben S. 7 u. 8), hat gleich denen, welche hier durchaus den Isokrates als gewordenen Redekünstler beurtheilt sehen wollten, nicht bedacht, dass Platon durch die bestimmte Art, wie er im Dialog den Lysias auffasst und behandelt, zugleich für Isokrates den Zeitabschnitt feststellt, innerhalb dessen seine Beurtheilung erst ihre geschichtliche Wahrheit erhält und den er, wenn er so viel später geschrieben haben sollte, nicht überschreiten konnte, ohne

die Einheit des Gesprächs zu vernichten; wie daher Lysias bloss für die Zeit, in welcher er als Redenschreiber gilt, festgehalten sein will, so kann auch Isokrates, insofern er auf dor Seite des Sokratos ein so günstiges Urtheil von sich erregt hatte, nur jene Zeit für sich in Anspruch nehmen.

Mit diesen Erörterungen haben wir die in das volle Verständniss des Einzelnen eindringende Analyse des Dialogs zum Abschluss gebracht. Wollte sie zugleich den innern Gehalt in den verschlungenen Gängen des Gesprächs aufschliessen, so wird sie uns hoffentlich in den Stand gesetzt haben, die Forderungen der dialektischen Kunst durch Zusammenfassen des Mannigfaltigen zu einer Einheit und durch Zerlegen dieser Einheit in ihre einzelnen Theile, welches das Geschäft der wissenschaftlichen Methode sein sollte, für den Phaedros geltend machen zu können, um ihn als ein ζῶον hinzustellen, welches Ein Grundgedanke beherrscht, dem sich alles Uebrige, wie die einzelnen Glieder am Körper, zuordnet. Zuvörderst ergieht die Analyse, inwiefern sich in dem künstlerischen Bau des Ganzen der Begriff des Organischen rechtfertigt; schliesst dieser ebensowohl Ebenmässigkeit der Theile, als schickliches Verhältniss des Einzelnen gegen das Ganze in sich, so ist dieses Verhältniss im Allgemeinen so zu bestimmen, dass die zweite Hauptmasse den theoretischen Theil zu der ersten bildet, deshalb auch mit allen drei Liebesreden correspondirt, die wiederum von dem äusserlich Gegebenen bis zu dem innerlich Gewussten fortschreitend sich in der Art zu einander stellen, dass die zweite der ersten entspricht, während die dritte den Gegensatz zu beiden abgiebt. Die Erkenntniss des organischen Zusammenhangs aber ist erst von der richtigen Auffindung der Grundidee des Gesprächs bedingt; diese ist einzig auf dem Gebiete der Philosophie zu suchen; man gewinnt sie vom Standpunkte der Sokratisch-Platonischen Lehre aus. Einseitig würde man verfahren, wollte man auf die verschiedene Darstellung der Liebe, oder auf die rhetorische

Kunstlehre ein besonderes Gewicht legen, oder die geforderte Verbindung der Rhetorik mit der Philosophie festhaltend behaupten, dass Platon nachweisen wolle, wie die rhetorische Kunst unnütz sei, wenn sio sich nicht mit der wahren Philosophie als der Quelle aller richtigen Einsicht verknüpfe. Man hat hier zunächst die Veranlassung, d. h. das äussere Verhältniss des Platonischen Werkes zu den gleichzeitigen Bestrebungen auf dem Gebiete der Rhetorik sorgfältig zu scheiden von dem Zwecke des Dialogs, welcher immer ein Moment für die Platonische Lehre bildet und von dieser aus aufgefasst die Einheit des Ganzen bedingt. Als die Veranlassung ist bloss das polemische Verhältniss zu betrachten, in welches sich Platon zu der verderblichen Sikelischen Rhetorik des Tisias setzt, als deren Vertreter Lysias als Redenschreiber erscheint. Unter allen Literaturgattungen wollte damals die rhetorische darauf Anspruch machen, eine Theorie zu haben; Platon eröffnete dagegen einen Kampf, um dio Ansprüche dieser rhetorischen Kunst zu Schanden zu machen, indem er zeigt, wie sie sich im Technischen in der Aufstellung einzelner nichtiger Formen und in der Auffindung einzelner Sprachkünsteleien verliere, im Sachlichen aber um eine ächt sophistische Gesinnung buhle. Da ihm aber wahre Kunst nicht eine so empirisch behandelte, vielmehr nur die auf Philosophie gebaute und dadurch auf wissenschaftliche Grundlagen zurückgeführte Ausübung ist, und da ihm nur die Philosophie, welche als Dialektik auftritt, wahre Wissenschaft ist, so sucht er eben diesen philosophischen Standpunkt auf dem Gebiete der Rhetorik geltend zu machen, wofür ihm zunächst dio Aristotelische und die Stoischo Lehre in don Bearbeitungen des rhetorischen Theils Dank wissen; als die ächte rhetorischo Kunst erscheint ihm daher erst diejenige, welche an der Dialektik Theil hat. Konnte sich diese Forderung in der Sikelischen Technik nur negativ bewähren, so sollte offenbar die am Schluss beigefügte Prophezeiung über den jungen Isokrates wenigstens die

Hoffnung aussprechen, wie von dieser Seite im Gegensatz zu jener Sikelischen Rhetorik eine auf Dialektik gegründete Athenische oder Sokratische Schule der Rhetorik erwartet werden dürfte; denn auf diese schon von Schleiermacher (Einl. z. Ph. S. 74) geäusserte Vermuthung muss jedenfalls der Gegensatz führen, in welchem Isokrates auf Seite des Sokrates und Lysias auf Seite des Tisias und Gorgias genannt werden. Hiernach darf man also auch nicht behaupten, dass die Rhetorik dem Platon bloss ein Beispiel abgeben solle, an welchem er das Kunstlose der Bestrebungen habe nachweisen wollen; vielmehr ist die Beziehung bestimmter und eben im Verhältniss zu seiner Zeit aufzufassen. Tiefer hingegen liegt die das Ganze beherrschende philosophische Idee des Platon; er hat sie in die zweite Liebesrede des Sokrates verlegt und eigentlich versteckt in dem grossartigen philosophischen Mythos angebracht. Die Geschichte der Seele liefert so zu sagen den substantiellen Theil, d. h. die Erkenntniss der Idee oder des wahrhaft Schönen und Guten, auf welche der durch Schönheit angeregte und davon getragene dialektische Trieb des ächten Sokratikers gerichtet ist, während die göttliche Liebe, weit entfernt, für ein sinnliches Begehren oder eine andere entwürdigende Neigung zu gelten, vielmehr diesen edelsten Trieb des Philosophen darstellt, welcher in der Wiedererweckung der Idee, die wiederum in der kunstvollen Begriffsverknüpfung und Trennung besteht, sich seiner selbst bewusst wird. Hierin schliesst sich nun aber das Wesen der Platonischen Dialektik ab; sie ist nicht bloss die Kunst des formalen Denkens, sondern zugleich auch die Wissenschaft von dem Sein und Wesen eines Jeden, welches sich bei Platon als Idee ausspricht; denn was die Dialektik durch richtige Begriffsbildung und Verknüpfung gewinnt, gilt für die Wissenschaft als absolute Wahrheit. Platon kleidet dabei die Summe seiner philosophischen Ueberzeugungen in das dunkle Gewand des Mythos ein, um uns zu bedeuten, dass seine Lehre sich noch an

der Schwelle jener Entwicklungsstufen befinde, auf welchen es ihm noch nicht möglich ist, das erst Geahnete in der reinsten Form des philosophischen Begriffs vorzuführen. Als Kern des ganzen Gesprächs erscheint also die Lehre von der Dialektik als Kunst des Denkens und des Seins oder von der Methodik des Wissens und dem Inhalte desselben, welches beides sich ächt Sokratisch in dem Begriffe der Dialektik durchdringt.

Wer von dem Phaedros aus die Entwicklung der Platonischen Lehre verfolgt, wird nothwendig zugestehen müssen, dass schon jenes Problem den Dialog an die Spitze aller Darstellungen des Platonischen Geistes bringt. Doch bedürfte es dazu einer Nachweisung, die uns weit über die Grenzen unserer Aufgabe hinüberführen würde; hier liegt uns nur daran, dasjenige, was wir durch die bisherigen Untersuchungen aus dem Gespräch selbst mit Sicherheit errungen haben, um die grosse Frage über die Zeit der Abfassung desselben ohne irgend eine vorher angebildete Ansicht besprechen zu können, in der Hauptsache kurz zusammenfassend vorzuführen, wobei nun aber auch diejenigen, welche unserer Forschung ruhig gefolgt sind, das Opfer eigner Meinung hoffentlich nicht scheuen werden. Der Hauptpunkt, von dem aus jene Frage angegriffen werden muss, ist in der Behandlung des Lysias gegeben, welche uns selbst erst in den Stand gesetzt hat, die den Isokrates betreffende Weissagung richtig zu beurtheilen. Wir haben gefunden, dass Lysias im ganzen Gespräch als Logograph auftritt und als solcher aufgefordert wird, sich zur Philosophie hinzuwenden; seine logographischen Studien, von denen die mitgetheilte Liebesrede eine wirkliche Probearbeit bildete, standen durchaus noch unter dem Einfluss der Sikelischen Schule und hatten sich in blossen Schulübungen ergangen (s. oben S. 29). Diese Richtung ist in Lysias Leben seiner eignen Aussage nach (in Eratosth. §. 3) durch sein erstes Auftreten im Gericht in der Anklage des Mörders seines Bruders Polemarchos, des

Dreissigmannes Eratosthenes, welche in Ol. 94, 1 fällt, abgegrenzt; mit dieser Zeit beginnt eine neue Aera in Lysias Redekunst, die jenen Charakter annahm, welcher das Wesen des Lysianischen Stils nach den Kunsturtheilen der Alten ausmachte, überhaupt der Attischen Beredsamkeit ein Hellenisches Gepräge verlieh. Was seit jener Zeit der fruchtbare Redner geleistet, selbst die Ausarbeitung einer eignen Techne, die wir ihm nach übereinstimmenden Zeugnissen zugesprochen haben, kennt der Platonische Phaedros ganz und gar nicht, so dass wir für diesen ein durchaus entscheidendes Kriterium gewonnen haben, dessen Gültigkeit und Werth nur durch völliges Verkennen der Lysianischen Rhetorik in Abrede genommen werden könnte. Dass Platon in allen von uns erkannten geschichtlichen Andeutungen des Gesprächs nicht die Mitte der 93. Olymp. überschreitet, dürfen wir nimmermehr als Beweis dafür benutzen, dass nun auch die Abfassung seines Werkes nothwendig in jene Verzeit fallen, mithin die erdichtete Zeit des Dialogs in der wirklichen aufgehen müsse; allerdings scheiden wir den dialogischen Künstler von dem Schriftsteller, fordern aber für letztern unbedingt, dass man ihn nicht in einer weit spätern Zeit sich thätig denkt, in welcher der so bestimmt gewählte Standpunkt seines Werkes sich mit der geschichtlichen Wahrheit in Widerspruch setzen würde, so dass schon von hier aus selbst dem Bereich aller Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten, innerhalb dessen man, gestützt auf die nachbildende Thätigkeit der dialogischen Kunst, unter welcherlei Formen es immer geschehen möchte, die Annahme einer viel spätern Ausarbeitung sich auszubilden unternehmen wollte, jeder Zugang versperrt ist. Demnach muss Platon noch zu Lebzeiten des Sokrates, also in dem Alter geschrieben haben, in welchem er noch aus dem unmittelbaren Verkehr mit seinem Lehrer die anregenden Elemente der Sokratischen Wissenschaftslehre zur Heranbildung seines philosophischen Geistes schöpfte; und wirklich hat sich im Verlauf

unserer Forschung auch nicht ein Punkt herausgestellt, welcher unbefangen geprüft und beurtheilt, jener Forderung widerstrebte, wohl aber Alles sich wie von selbst dahin vereinigt, die Jugendlichkeit des Sokratisch gebildeten Verfassers zu bestätigen. Wir können hier nur bestimmte durchaus charakteristische Hauptmomente, die allein durch die Annahme jenes Zeitabschnitts in Platons Leben ihre Erledigung erhalten, anführen; ihre Nachweisung und Entwicklung haben wir an den betreffenden Stellen gegeben. Vor Allem gehört die mimische Zeichnung des Sokrates als Gesprächsleiters hieher, die sich durch ihre geschichtliche Reinheit ganz besonders auszeichnet; und wo Sokrates als Lehrer erscheint, kann sich die Neuheit seiner Methode nirgend verläugnen. Dabei treten aber noch keine bestimmtere Beziehungen auf anderweitige Richtungen der Sokratik hervor; selbst die Polemik gegen Antisthenes in ihren später bemerkbaren Formen schweigt noch [1]); gleichwohl wird auf das ächt Sokratische Element, welches in den verschiedenen Anhängern des Sokrates Wurzel fasste und dadurch sich lebendig erhielt, hingespielt (p. 277 A). Dagegen macht der Schreiber des Gesprächs, was die Sokratische Form seiner Darstellung betrifft, entschieden den Anspruch geltend, die dialogische Behandlungsweise, wie er sie übe, selbst geschaffen zu haben, während letztere von dem Grundsatz getragen wird, das Leben recht in seiner Wirklichkeit und Wahrheit auszuprägen, aber in der Ueppigkeit der künstlerischen Zurüstung des Ganzen, wozu wir, abgesehen von der Abschweifung im Eingange, besonders die Selbstbildung des Mythos von der Cicade, der Erzählung von der Erfindung des Ae-

[1]) Die Stellen p. 260 B und p. 279 B, C, welche Winckelmann, Antisth. Fragm. p. 50 not., auf diesen Sokratiker deutete, lassen, in ihrem wahren Zusammenhange aufgefasst, ebensowenig diese Beziehung zu, als die nachdrücklich wiederholte Warnung p. 269 B mit grösserem Recht auf die unfeine Polemik, welche der Cyniker in dem Dialog *Σάθων* gegen Platon selbst geübt hatte, zurückzuführen ist.

gyptischen Gottes rechnen, nicht minder in der Bauart, wie sie sich in den Uebergängen zu den einzelnen Theilen der beiden Hauptgruppen ausnimmt, noch unverkennbare Spuren von Jugendlichkeit aufzeigt. Ausser der Sprache, die jedesmal dem Charakter des Gegenstandes gemäss eine eigenthümliche Färbung erhält, aber in ihrer höchsten Steigerung nie die Grenzen der Prosa überschreitet, nimmt die Darstellung unterscheidende Merkmale durch den häufigen Gebrauch etymologischer Scherze, durch den Reichthum von Sprichwörtern [1]) an, welche mit einer gewissen Vorliebe als wesentliche Ingredienzien der dialogischen Kunst eingestreut, über das Ganze viel Natürlichkeit und Wahrheit des Lebens verbreiten. Glanzvoll wollen sich dann die Dichterstudien des jugendlichen Platon theils in den reichlich angebrachten Dichteraussprüchen, theils und hauptsächlich in den fortlaufenden Nachbildungen aus dem Kreise der epischen, lyrischen und dramatischen Poesie, die sich am Schluss der zweiten Liebesrede in dem heroischen Verse bis zu einer Selbstbildung verstiegen, bewähren, wobei die Bemerkung, dass der Dialog in allen seinen Beziehungen auf Aristophanes Muse sich nur auf die ältern Aristophanischen Stücke beschränkt, nicht bloss die Zeit, in welcher das Gespräch spielt, sondern nun auch die Zeit, innerhalb welcher es gearbeitet gewesen sein muss, zu beglaubigen im Stande ist. Noch mehr be-

[1]) Stallbaum hat bereits im Ind. lat. s. v. Prov. zehn aus dem Phaedros zusammengestellt, denen wir noch fünf hinzufügen: ἥλιξ ἥλικα τέρπει p. 240 C (vgl. ausser Diogenian. Cent. V, 16 mit Leutsch p. 253, 254, 350, noch Arist. Eth. Nic. VIII, 14 p. 1161, b 34; Eth. Eud. VII, 2 p. 1238, a 34); die λυκοφιλία in dem selbstgebildeten Verse p. 241 D, s. oben S. 35; ἐπὶ τὰς ποιητικὰς θύρας ἀφικνεῖσθαι p. 245 A (mit Ast Annot. p. 376, 77); ὄνου σκιά p. 260 C (vgl. Zenob. Cent. VI, 28 mit Schneidewin p. 169, 70 und Leutsch ad Append. Cent. IV, 26 p. 439, 40); Ἀδώνιδος κῆποι p. 276 B (vgl. Zenob. Cent. I, 49 mit Leutsch das. p. 19, 20; Diogenian. Cent. I, 14 mit Leutsch das. p. 183).

BIBLIOTECA CENTRALĂ

stätigen sich hier die übrigen Elemente von Platons Jugendbildung, wir meinen ausser der Beschäftigung mit Rhetorik und Sophistik, das Studium der Ionischen, Pythagorischen und Eleatischen Lehren, gegen welches sich, wie auch Xenophon Memor. I, 6, 14 andeutet, der Sokratische Unterricht keineswegs auflehnte; alle Beziehungen auf sie, denen wir sorgfältig nachforschten, liessen sich nicht aus einer oberflächlichen Kunde, sondern nur aus der Lektüre der Schriften der betreffenden Denker selbst ableiten; namentlich setzte die Bekanntschaft mit Philolaos Lehre nothwendig die genauere Kenntniss des Philolaischen Werkes voraus, für dessen Vorhandensein zu Sokrates Lebzeiten uns Platon selbst das unzweideutigste Zeugniss im Phaedon p. 61 D bietet, wenn man nur das Hörensagen vom Standpunkt der Sokratischen Kunst aufzufassen nicht unterlässt. Stellt sich nun aber das, was aus der Vereinigung Sokratischer Lehren mit anderweitigen Annahmen als Platonisch hervorgeht, gleichwohl als durchaus neu und eigenthümlich dar, so muss man wiederum auf die Art, wie sich in der Ahnung des Ganzen das mythische Element gegen das dialektische geltend macht, achtsam sein, um es in seiner tiefen Bedeutung für die erste Anlage der Platonischen Lehre zu ermessen. So führt denn eine reifliche Erwägung dieser wie aller übrigen aus der Erforschung des Einzelnen gewonnenen Bemerkungen zu dem Ergebniss, dass wir den Dialog Phaedros als ein Erzeugniss jener Zeit aufzufassen haben, in welcher Platon als der geistreichste und tiefste Schüler des Sokrates die fruchtbaren Keime des Sokratischen Unterrichts in sich aufnahm, die nicht einseitig gepflegt und fortentwickelt, bei ihm sich noch um so reiner erhielten, je unmittelbarer die Methode seines Lehrers sammt den darauf gegründeten Lehren und Ueberzeugungen der Philosophie die wahre Richtung gab, bei deren Entfaltung es aber auch den unwandelbaren Bildungsgesetzen des philosophischen Lebens, durch welche Platons Lehre mehr als jede andere gebunden erscheint, vollkommen

entsprechend war, dass der jugendlich aufstrebende Geist zugleich das Ganze seiner eignen philosophischen Denkart in seiner vollen Eigenthümlichkeit schon in den erstern grössern schriftstellerischen Bestrebungen anlegte.

Druck von E. A. Huth in Göttingen.

810,599

Tag 810599

Bei VANDENHOECK & RUPRECHT in Göttingen
sind ferner erschienen:

Über die

HOMERISCHEN HYMNEN AUF APOLLON.

Von

F. W. SCHLEIDEWIN.

DAS SATYRSPIEL

nach Merkmalen eines Vorwurfs

Entwickelt

von

FR. WIESELER.

Über

die Studien der griechischen Künstler.

Von

K. FR. HERMANN.

Zur

HISTORISCHEN ENTWICKLUNG DER KÜNSTE

nach der Tradition des römischen Reiches

von

SAV. CAVALLARI.

Druck von F. E. Rose in Göttingen.